

Kant e o A Priori

Leonel Ribeiro dos Santos
Robert B. Louden
Ubirajara R. de Azevedo Marques
(Org.)



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

Kant e o A priori

Leonel Ribeiro dos Santos
Robert B. Louden
Ubirajara R. de Azevedo Marques
(orgs.)

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANTOS, L.R., LOUDEN, R.B., and MARQUES, U.R.A., ed. *Kant e o A priori* [online]. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017, 364 p. ISBN: 978-85-7983-928-3. Available from: <http://books.scielo.org/id/xstc2>. <https://doi.org/10.36311/2017.978-85-7983-928-3>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

KANT E O A PRIORI

LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS
ROBERT B. LOUDEN
UBIRAJARA R. DE AZEVEDO MARQUES
(ORGANIZADORES)

KANT E O A PRIORI

Marília/Oficina Universitária
São Paulo/Cultura Acadêmica

2017



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - FFC
UNESP - campus de Marília

Diretor

Dr. Marcelo Tavella Navega

Vice-Diretor

Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Conselho Editorial

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Adrián Oscar Dongo Montoya

Ana Maria Portich

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Giovanni Antonio Pinto Alves

Marcelo Fernandes de Oliveira

Maria Rosângela de Oliveira

Neusa Maria Dal Ri

Rosane Michelli de Castro

Ficha catalográfica

Serviço de Biblioteca e Documentação - FFC

-
- K16 Kant e o a priori / Leonel Ribeiro dos Santos, Robert B. Loudon, Ubirajara R. de Azevedo Marques (organizadores). – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2017.

364 p.

Textos em português, textos em inglês, textos em alemão e textos em francês.

Inclui bibliografia

Apoio: CNPq e CAPES

ISBN 978-85-7983-927-6 (Impresso)

ISBN 978-85-7983-928-3 (Digital)

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. A priori. 3. Criticismo (Filosofia). 4. Direito – Filosofia. I. Santos, Leonel Ribeiro dos. II. Loudon, Robert B., 1953-. III. Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo.

CDD 193.2

Editora afiliada:



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP
Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília

A Juan Adolfo Bonaccini, in memoriam.

SUMÁRIO / TABLE OF CONTENTS

Prefácio	
<i>Leonel Ribeiro dos Santos;</i>	
<i>Ubirajara Rancan de Azevedo Marques</i> -----	11
Introduction	
<i>Robert B. Louden</i> -----	15

PARTE I RAZÃO PURA PURE REASON

Possibilitar a experiência. Sobre a relação entre o transcendental e o empírico em Kant.	
<i>Günter Zöller</i> -----	25
Analítica e Ontologia: sobre a teoria kantiana dos objetos a priori.	
<i>Juan Bonaccini</i> -----	39
Sobre a ideia de filosofia em Kant.	
<i>Edmilson Menezes</i> -----	75
Ontologia, metafísica e crítica como semântica transcendental desde Kant.	
<i>Daniel Omar Perez</i> -----	91
Acerca de la función regulativa del principio de correspondencia de Bohr.	
<i>Hernán Pringe</i> -----	115
Wer steht an höchster Stelle? Die Idee, Gott' in der <i>Kritik der reinen Vernunft</i> und im <i>Opus postumum</i> .	
<i>Henny Blomme</i> -----	129
Sur l' 'auto-génération' chez Kant.	
<i>Ubirajara Rancan de Azevedo Marques</i> -----	141

PARTE II
RAZÃO PRÁTICA
PRACTICAL REASON

The a priori in ethics: why does Kant want It (and do we need it?). <i>Robert B. Louden</i> -----	157
A primazia da boa vontade e o interlúdio teleológico na Fundamentação I. <i>Julio Cesar Ramos Esteves</i> -----	173
Muitos tons de mal. <i>Maria de Lourdes Borges</i> -----	193

PARTE III
RAZÃO REFLEXIONANTE
REFLECTIVE REASON

“...um problema que a natureza tanto enrolou...”: a Faculdade de julgar e a peculiar aprioridade do seu princípio transcendental. <i>Leonel Ribeiro dos Santos</i> -----	203
Über das geschmacksurteil und sein apriorisches prinzip. <i>Christian Hamm</i> -----	237
O a priori poético: Hölderlin leitor de Kant . <i>Ulisses Razzante Vaccari</i> -----	257
The practical purposiveness in the determination of a free will. The paradoxical character of Kant's <i>a priori</i> . <i>Gualtiero Lorini</i> -----	267
The purposiveness of nature, life and “what are things in the world there for?” <i>Cinara Nahra</i> -----	279

PARTE IV

FILOSOFIA DA HISTÓRIA, FILOSOFIA DO DIREITO E FILOSOFIA POLÍTICA *PHILOSOPHY OF HISTORY, PHILOSOPHY OF RIGHT, AND POLITICAL PHILOSOPHY*

The practical-regulative teleology and the idea of a universal history in the critique of pure reason. <i>Joel Thiago Klein</i> -----	291
A priori principles of freedom, equality and independence in Kant's philosophy of history. <i>Sandra Zákutná</i> -----	303
Theme and variation: Foucault's historical apriority as criticism of Kant's concept of a priori. <i>Marita Rainsborough</i> -----	313
A fundamentação a priori dos direitos humanos em Kant. <i>Luigi Caranti</i> -----	325
O ideal do homem político na concepção kantiana do direito das gentes. <i>Bernd Ernst Dörflinger</i> -----	341
<i>Sobre os Autores</i> -----	357

PREFÁCIO

Publicam-se neste volume os trabalhos apresentados no IX Colóquio Kant “Clélia Martins”, que teve lugar em Marília de 10 a 14 de agosto de 2015, subordinado ao tema: “Pensar [o] A Priori: Tema e Variações”. Com esta edição se concluiu uma série de quase uma dezena de colóquios dedicados a tópicos da filosofia kantiana realizados com notável regularidade ao longo de pouco mais de uma década. A circunstância consente, pois, que se proceda a uma apreciação retrospectiva da experiência decorrida.

Os colóquios kantianos de Marília chamaram-se inicialmente “Colóquios de História da Filosofia”. Seu propósito, abordando a cada dois anos diferentes pensadores e doutrinas, era o de revezar com o tradicional evento do Departamento de Filosofia da UNESP, as “Jornadas de Filosofia e Teoria das Ciências Humanas”, as quais, então, teriam enfoque predominantemente “filosófico”, em torno de problemas e soluções filosóficos ou multidisciplinares, contemporaneamente identificados como tais, não, pois, “histórico-filosófico”, com abordagens preferencialmente explicativas ou comentarísticas. Por conta da boa receptividade obtida em março de 2004 com o evento em comemoração ao Bicentenário da Morte de Kant, contudo, foi proposto ao Departamento de Filosofia da UNESP que o II Colóquio de História da Filosofia, o qual viria a realizar-se em agosto de 2006, fosse outra vez consagrado ao pensador de Königsberg. E assim se deu, tal encontro, coordenado por Clélia Martins, tendo abordado o tema: “Kant e o Kantismo: Heranças Interpretativas”. A partir de 2008, com o incentivo de vários colegas participantes das duas primeiras edições de tais colóquios, escolheu-se transformá-los em “Colóquios Kant de Marília”. Seis anos depois, com o passamento repentino e precoce de Clélia Martins, esses encontros, em justa homenagem póstuma à professora, pesquisadora, orientadora e tradutora de obras de Kant, foram renomeados “Colóquios Kant ‘Clélia Martins’”.

Desde 2006, e por todas as edições seguintes de tais eventos, sempre se contou com a participação, nele, dum número relativamente grande e crescente de Kant scholars estrangeiros provenientes da Alemanha, Argentina, Bélgica, Colômbia, Eslováquia, Espanha, Estados Unidos, Itália e Portugal, alguns dos quais têm comparecido a várias edições desses mesmos colóquios. Entre os brasileiros ou estrangeiros aqui residentes, por sua vez, para cá têm seguidamente vindo colegas de universidades do Rio Grande do Norte, Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Os temas das nove edições até agora havidas dos colóquios kantianos de Marília foram os seguintes: “Bicentenário da Morte de Kant” [2004]; “Kant e o Kantismo: Heranças Interpretativas” [2006]; “A ‘Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica’” [2008]; “Kant e a Música” [2009]; “Kant e a Biologia” [2010]; “As Críticas e suas Methodenlehren” [2011]; “Kant e Rousseau” [2012]; “As Vorlesungen de Kant” [2013]; “Pensar [o] A Priori: Tema e Variações” [2015].¹

A quase totalidade das conferências proferidas em sete das nove edições até agora realizadas dos Colóquios Kant “Clélia Martins” foi publicada em revistas científicas nacionais² ou em livros editados no país³ ou no estrangeiro.⁴

Afora um contributo no conjunto deveras representativo, quer como evento científico, quer como fonte de publicações dele originadas, os colóquios kantianos de Marília vêm não só abordando temas já clássicos do pensamento crítico e da Kant-Forschung [“Kant e o Kantismo: Heranças Interpretativas” [2006]; “A ‘Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica’” [2008]; “Kant e Rousseau” [2012]; “Pensar [o] A Priori: Tema e Variações” [2015]], mas aspectos do idealismo transcendental que só há relativo pouco tempo tornaram-se alvo do interesse dos especialistas em nível mundial [“Kant e a Biologia” [2010]; “As Críticas e suas Methodenlehren” [2011]; “As Vorlesungen de Kant” [2013]], ou mesmo um tópico já quase inusitado como “Kant e a Música” [2009].

Os Colóquios Kant “Clélia Martins” têm ainda muito especialmente contribuído para o fomento do intercâmbio entre kantianos pátrios e estrangeiros, mormente com os colóquios kantianos multilaterais, ideia e iniciativa que não por acaso surgiu em Marília, em agosto de 2006, justo durante o então “II Colóquio de História da Filosofia”.⁵

Da experiência de uma década de eventos, é possível concluir que a série dos Colóquios Kantianos de Marília se afirmou como uma das mais regulares iniciativas no espaço brasileiro dedicadas à filosofia kantiana, tendo o indiscutível mérito de colocar Marília e o Departamento de Filosofia da UNESP no mapa e na agenda dos colóquios kantianos de significativa representação internacional, sendo que, por outro lado, a seleta representatividade internacional foi sempre bem acompanhada de uma igualmente significativa e qualificada participação de kantianos brasileiros.

Já foi apontado o caráter pioneiro de vários dos temas escolhidos, que puseram em pauta tópicos não muito estudados ou muito pouco estudados da obra kantiana, mesmo no plano internacional, abrindo assim novas trilhas de pesquisa, ou rasgando novos horizontes hermenêuticos. Não menos importante, porém, foi a geração de sinergias que tais eventos potenciaram, criando solidariedades cada vez mais alargadas e dando azo ao surgimento de outras realizações e em outros contextos e formatos, mobilizando um cada vez mais amplo número de kantianos nelas envolvidos. Para além dos já referidos colóquios trilaterais / multilaterais, que vão já na sua próxima sétima edição, deve destacar-se também a criação do “Centro de Pesquisas e Estudos Kantianos ‘Valerio Rohden’”, do qual por certo muito há ainda a esperar no que toca à consolidação da pesquisa sobre filosofia kantiana na Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, mas de que é já promissora objetivação o periódico *Estudos Kantianos*, de nível já confirmado e reconhecido, regularmente publicado desde 2013. Outros projetos e iniciativas têm tido a sua incubação nesse núcleo de kantianos que têm participado com mais regularidade nos colóquios kantianos de Marília, o mais recente dos quais é o de elaboração de um Léxico Kantiano Eletrônico em Língua Portuguesa.

Desde sua primeira edição, tais encontros científicos internacionais têm contado com o indispensável apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo [FAPESP], também da Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior [CAPES] e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico [CNPq], além do da própria Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, quer por meio de algumas de suas Pró-Reitorias, quer, em especial, pela Faculdade de Filosofia e Ciências [FFC], e, nesta, pelos Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Departamento de Filosofia.

Gratos pelo apoio constantemente recebido das Direções Gerais da FFC, estendemos nosso reconhecimento aos seguintes outros setores dessa mesma Unidade Universitária: Divisão Técnica Acadêmica, Divisão Técnica Administrativa, Diretoria Técnica de Serviços, Seção Técnica de Apoio ao Ensino, Pesquisa e Extensão, Escritório de Pesquisa, Laboratório Editorial.

Last but not least, um agradecimento todo especial à Doutora Silvana Colombo de Almeida por seu competente, dedicado e prestimoso auxílio organizativo no âmbito do IX Colóquio Kant “Clélia Martins”, em especial no que tange às suas traduções do e para o alemão.

Este livro vai dedicado *In Memoriam* a Juan Bonaccini. Prestigiado especialista nas filosofias de Kant e do Idealismo Alemão, muito querido colega, sempre arguto e instigante nas suas intervenções, ele foi assíduo participante nos Colóquios Kant de Marília desde a primeira hora e também neste cujos trabalhos agora se publicam, no qual apresentou um ensaio que pôde ainda enviar para ser publicado, antes que a doença, que já nessa altura gravemente o incomodava, lhe tirasse a vida. Nesse ensaio, após oferecer a sua pessoal interpretação do desenvolvimento dos estudos kantianos no Brasil nas últimas duas décadas, o Juan deixa discretamente ver como entendia a sua peculiar auto-inscrição nessa história recente – mas já muito rica – do kantismo brasileiro, expondo as linhas de um programa pessoal de pesquisa já em curso com o qual se propunha oferecer, em alternativa ou em complemento às interpretações epistemológicas e semânticas dominantes, uma peculiar interpretação ontológico-metafísica da filosofia transcendental no sentido de uma ontologia (ou pensamento puro) de objetos.

Leonel Ribeiro dos Santos

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

NOTAS / NOTES

¹ A partir de 2013, os colóquios kantianos de Marília voltaram a ter, como em seu início, periodicidade bianual. A décima edição de tais eventos ocorrerá em setembro de 2017, seu tema sendo: “A Linguagem em Kant. A Linguagem de Kant”.

² Cf. *DoisPontos*. Curitiba, 2004. v. 2; *Trans/Form/Ação* vol.32 no.1 Marília.

³ Cf. *Kant e o kantismo: heranças interpretativas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2010; *Kant e a música*. São Paulo: Barcarolla, 2010; *Kant e a biologia*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012; *Kant e o A Priori* [no prelo].

⁴ Cf. *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*. Berlin: Walter De Gruyter, 2015.

⁵ Tais encontros científicos internacionais vêm se desenvolvendo desde 2008, quando sua primeira edição ocorreu em Verona e Padova, à qual se seguiram as de Lisboa [2009], Mainz [2011], Tiradentes [2013], Madrid [2014] e New York [2016] e Halle [2016]. As próximas edições, já confirmadas, ocorrerão em Halle [em abril de 2017], em Catania [em outubro de 2018] e em Kaliningrado [em abril de 2019].

INTRODUCTION

Robert B. Louden

Kant scholars throughout the world are familiar with the high quality of Brazilian Kant research. In 2005 the Xth International Kant Congress was held in São Paulo – the first time this event was held outside of Germany and the United States. The publication of *Kant in Brazil* in 2012, co-edited by Frederick Rauscher and Daniel Omar Perez and supported by a grant from the North American Kant Society (NAKS) – a collection of essays by leading Brazilian Kant scholars translated into English – gave English-speaking Kantians the opportunity to better appreciate the work of their Brazilian colleagues.¹ And in recent years Kant scholars from many countries have received generous invitations to present papers at various colloquia in Brazil, to conduct research, and to lecture and teach at different Brazilian universities.

One of the primary venues for recent Kant scholarship in Brazil has been the ongoing series of Marília Kant Colloquia, organized by Ubirajara Rancan (a former President of the Brazilian Kant Society), with occasional help from his former colleague Clélia Martins. Beginning in March 2004, nine different Colloquia have been held thus far, each one focusing on a specific Kantian theme – e.g., Kant and Kantianism (August 2006), Kant and Music (November 2009), Kant and Biology (August 2010), Kant and Rousseau (August 2012), and Kant’s Lectures (August 2013). Revised versions of the papers presented at several of these conferences (viz., Colloquia II, IV, V, VIII) were also later published in books. Over the years, prominent Kant scholars from many different countries have shared their research with each other at these Colloquia, and – due in part to the many different nationalities represented – the papers have often been

presented in multiple languages chosen from the following list: Portuguese, Spanish, French, German, Italian, and English.

The most recent Marília Kant Colloquium – IX Colóquio Kant: “Pensar (o) A Priori: Tema e Variações/Thinking [the] A Priori: Theme and Variations” – took place in August 2015, and was dedicated to Professor Martins, who died of cancer in July 2014. Most of the papers collected in the present volume are revised versions of talks that were originally given at this conference.

For Kant, a priori knowledge is contrasted with empirical or a posteriori knowledge. Empirical knowledge is based on the experience of particular objects, while a priori knowledge rests on the internal faculties of rational subjects themselves. In the “Introduction” to his *Critique of Pure Reason*, Kant states that “necessity and universality are . . . sure signs [*sichere Kennzeichen*] of an *a priori* cognition, and also belong together inseparably” (KrV B 4), and in each of his three Critiques he argues that human beings employ a variety of different a priori principles in making judgments not only about the external world, but also about morality and art.

While not all of the essays in the present volume place the Kantian a priori at the center of their concerns, most of them do. Taken together, they offer the reader an edifying tour through the varied terrain of the Kantian a priori, as revealed not only in the three *Critiques* but also in other central areas of his philosophy, including the philosophy of history, the *Opus postumum*, *The Metaphysics of Morals*, and *Toward Perpetual Peace*. Herewith, a brief summary of each contribution:

In Part I (*Razão Pura/Pure Reason*), seven authors explore the role of the a priori within Kant’s theoretical philosophy. Günter Zöller (University of Munich, Germany), in “Possibiliser l’expérience. Kant sur la relation entre le transcendantal et l’empirique”, seeks to elucidate the complex relation between the a priori and the a posteriori in Kant’s critical theoretical philosophy. Focusing on Kant’s *Critique of Pure Reason*, he uncovers six different aspects of this relation.

Juan Bonaccini (Federal University of Pernambuco, Brazil – Juan, one of Brazil’s best contemporary Kant scholars, died of cancer just as this book was going to press), in “Analítica e Ontologia: Sobre a Teoria Kantiana dos Objetos A Priori”, argues for an ontological interpretation of the *Critique of Pure Reason* and against competing logical, epistemic, and semantic interpretations. The Analytic of Kant’s first *Critique*, on Bonaccini’s reading, presents a genuine theory of

objects, a theory that enables us to correctly think about the objects that make up the inventory of the world.

Edmilson Menezes (Federal University of Sergipe, Brazil), in “Kant’s Idea of Philosophy”, working primarily with Kant’s *Critique of Pure Reason*, argues that we find three different characterizations of philosophy within Kant’s writings: philosophy as wisdom, philosophy as critique (a philosophy of limits), and philosophy as metaphysics. This third characterization of philosophy, Menezes also argues, is in effect a synthesis or merger of the first two characterizations.

Daniel Omar Perez (University of Campinas, Brazil) in “Ontologia, Metafísica e Crítica como Semântica Transcendental desde Kant”, reinterprets Kant’s criticism of traditional metaphysics as a program of transcendental semantics, which in turn leads to a different understanding of Kant’s question, “how are synthetic a priori judgments possible?”

Hernán Pringe (CONOCET-UBA, Argentina and Diego Portales University, Chile), in “Acerca de la función regulativa del principio de correspondencia de Bohr,” explores twentieth-century quantum physicist Niels Bohr’s notion of correspondence from the perspective of Kant’s transcendental philosophy, arguing that this notion is what Kant calls “regulative” rather than “constitutive”.

Henny Blomme (University of Leuven, Belgium), in “Wer steht an höchster Stelle? Die Idee ‘Gott’ in der *Kritik der reinen Vernunft* und in *Opus postumum*”, examines the place of the idea of God in both Kant’s first *Critique* as well as in his last major (but incomplete) work, the *Opus postumum*. In the *Critique of Pure Reason* the idea of God is the highest idea (God is “a concept which concludes and crowns the whole of human cognition” – A 641/B 669). However, later in the *Opus postumum*, “God and the world” (OP 21: 10) appear at first to occupy the top rung together. But since “God and the world are ideas of moral-practical and technical-practical reason . . . [and are] not substances outside my thought” (OP 21: 21), in the end it is the “I” that stands in the highest position.

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (São Paulo State University, Brazil), in “Considérations philologiques sur un possible néologisme kantien”, focuses on the important but odd term “*Selbstgebärung*”, rendered in English as “parthenogenesis” in the recent Wood/Guyer translation, and as “spontaneous generation” by Kemp Smith – though Rancan argues that neither of these translations fully captures Kant’s intended meaning. This term occurs only once

in the *Critique of Pure Reason* (see A 765/B 793) and nowhere else in any of Kant's other writings. Rancan argues that the term is a neologism coined by Kant which may have resulted from the condensation of two terms used earlier by the German Protestant mystic Jakob Boehme (1575-1624).

In Part II (*Razão Prática/Practical Reason*), three authors examine the role of the a priori in Kant's practical philosophy. Robert Louden (University of Southern Maine, USA), in "The A Priori in Ethics: Why Does Kant Want It? (and Do We Need It?)", argues that the strong role of the a priori in Kant's ethical theory reflects his belief not only in the supreme importance of morality within human life, but within the life of all rational beings throughout the entire universe. Wherever rational beings exist, they will be subject to moral norms.

Julio Cesar Ramos Esteves (North Fluminense State University, Brazil), in "A Primazia da boa Vontade e o Interlúdio Teleológico na *Fundamentação I*", argues not only that Kant is right in maintaining his thesis regarding the primacy of the good will with respect to gifts of nature and fortune at the beginning of Section I of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (contra the interpretations of Allen Wood and Onora O'Neill), but also that his subsequent discussion at *Groundwork* 4: 394-96, far from being an insignificant digression or interlude, is fundamentally important because it shows that the possession of a good will as the ultimate condition of goodness cannot be merely a natural gift.

Maria de Lourdes Borges (Federal University of Santa Catarina, Brazil), in "Many Shades of Evil", explores Kant's three stages of evil (frailty, impurity, depravity) as well as his more controversial distinction between radical and diabolical evil (Kant denies that human beings are capable of the latter). She also defends Kant's conception of radical evil against the popular "explanatory impotence" criticism – viz., that ultimately it does not explain anything.

The four essays in Part III (*Razão Reflexionante/Reflective Reason*) examine different aspects of the place of the a priori in Kant's third *Critique*. Leonel Ribeiro dos Santos (University of Lisbon, Portugal), in " 'A Problem Which Nature Has Made So Involved': The Power of Judgment and the Peculiar Apriority of its Transcendental Principle", focuses on a short text from the Preface to Kant's *Critique of the Power of Judgment* where Kant discusses the a priori principle for judgments of taste. Santos seeks to explain the reasons for the difficulties and obscurities in this principle in a manner that neither suppresses the obscurities nor solves the difficulties.

Christian Hamm (Federal University of Santa Maria, Brazil), in “Über das Geschmacksurteil und sein apriorisches Prinzip”, seeks to unravel some of the paradoxes behind judgments of taste as presented in Kant’s *Critique of the Power of Judgment*. Drawing on material from both the first and second *Critiques* as well, Hamm maintains that – first appearances to the contrary – Kantian judgments of taste do indeed rest on an a priori principle.

Ulisses Razzante Vaccari (Federal University of Santa Catarina, Brazil), in “The A Priori of Poetry: Hölderlin as Kant Reader”, explores poet Friedrich Hölderlin’s (1770-1843) intellectual debts to Kantian aesthetics – in particular by showing that in Hölderlin’s interpretation of modern poetry, the necessity of an a priori principle is clearly present. And at least on this fundamental point, Hölderlin is “following Kant strictly”.

Gualtiero Lorini (currently a Humboldt Research Fellow at the Technical University, Berlin), in “The Practical Purposiveness in the Determination of a Free Will: The Paradoxical Character of Kant’s A Priori”, focuses on Kant’s discussion of practical purposiveness in the second Introduction to the *Critique of the Power of Judgment*, arguing that it sheds light on what other commentators have regarded as paradoxical features of Kant’s conception of the a priori.

Cinara Nahra (Federal University of Rio Grande do Norte, Brazil), in “The Purposiveness of Nature, Life, and ‘What Are things in the World There For?’” examines the reflective principle of purposiveness of nature in Kant’s philosophy, showing how and why this teleological principle is yet another example of the a priori in Kant’s philosophy.

Finally, in Part IV (*Filosofia da História, Filosofia do Direito e Filosofia Política/Philosophy of History, Philosophy of Right, and Political Philosophy*), we present five pieces which examine the place of the a priori in Kant’s philosophy of history, philosophy of right, and political philosophy. Joel Thiago Klein (Federal University of Rio Grande do Norte, Brazil), in “The Practical-Regulative Teleology and the Idea of a Universal History in the *Critique of Pure Reason*”, working primarily with Kant’s first *Critique* and his 1784 essay, *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, explores the role of what he calls “practical-regulative teleology” in Kant’s philosophy of history. Practical-regulative teleology (unlike its counterpart, theoretical-regulative teleology), is a teleology that exclusively fosters moral ends and does not “take the place of empirical research regarding

the theoretical interest of reason". When applied to Kant's philosophy of history, the result is a theory which is "theoretically useless" and does not belong as a part of the philosophy of nature, but only as a part of the philosophy of freedom. Kant's project of universal history presents an image not of the world as it is but rather of the way it "may be if we act as we should".

Sandra Zákutná (University of Presov, Slovakia), in "A Priori Principles of Freedom, Equality, and Independence in Kant's Philosophy of History", examines the place of a priori principles in Kant's philosophy of history. She argues that at bottom there are three such principles (freedom, equality, and independence), each of which is operative in the three different areas of public right: *Staatsrecht*, *Völkerrecht*, and *Weltbürgerrecht*.

Marita Rainsborough (University of Hamburg, Germany), in "Theme and Variation: Foucault's Historical Apriority as Criticism of Kant's Concept of the A Priori", focuses on Michel Foucault's criticism of the Kantian a priori, arguing that in the end his own counter-concept of the historical a priori (which, she suggests, also bears a striking resemblance to Thomas Kuhn's well-known views about paradigms and paradigm shifts) gives insufficient attention to Kant's concept of the a priori.

Luigi Caranti (University of Catania, Italy), in "Kant's A Priori Foundation of Human Rights", argues that contemporary Kantian as well as anti-Kantian theories of rights have often misidentified the proper foundation of a truly Kantian theory of rights. Caranti sees this proper foundation as lying in the concept of 'humanity', which in turn grounds an innate right to external freedom.

Bernd Dörflinger (University of Trier, Germany), in "O ideal do homem político na concepção kantiana do direito das gentes", examines the role of the a priori primarily in Kant's famous essay, *Toward Perpetual Peace*. He examines Kant's contrast between two different types of political thinker – the moral politician and the political moralist – showing how and why the first type is best equipped to help realize the ideal of world peace.

At first, Kant's philosophy may appear startlingly different when viewed under Brazil's bright sun (enhanced, perhaps, by a caipirinha and some churrasco or feijoada – or even a café puro with papaya and pão de queijo at café da manhã). But once we regain our bearings and remind ourselves that we are dealing with a philosopher who believes that "the human being was destined

for all climates and for every soil” (VvRM 2: 435) and that our collective destiny lies in “cosmopolitical unity” (Anth 7: 333) – i.e., in the gradual achievement of “a civil society that administers justice universally” (IaG 8: 22-23) – we realize that underneath these intriguing environmental, cultural, and gastronomical differences there is a common bond that unites all human beings. And this, in my view, is also the underlying goal of the Marília Kant Colloquia: to remind us of (and to help us celebrate) our common humanity.²

NOTAS / NOTES

¹ Within this volume, see especially Frederick Rauscher, “Introduction” (1-13) and Daniel Omar Perez and Juan Adolfo Bonaccini, “Two Centuries of Kantian Studies in Brazil” (26-55).

² I would like to thank Bira Rancan for his help and advice on this Introduction.

PARTE I
RAZÃO PURA
Pure Reason

POSSIBILITAR A EXPERIÊNCIA. SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O TRANSCENDENTAL E O EMPÍRICO EM KANT*

Günter Zöller

O meu lugar é o fértil *bathos* da experiência. (Prol, AA 04: 373).

A minha contribuição busca elucidar a relação multiforme e complexa que é tecida entre o *a priori* e o *a posteriori* na filosofia transcendental de Kant. Eu procedo em seis seções que se referem aos diferentes aspectos da relação em questão. Cada seção abre-se por uma citação-chave de Kant (duas, no caso da sexta seção), seguida por reflexões sistemáticas baseadas no texto da *Crítica da Razão Pura*.

1. O EMPÍRICO E O META-EMPÍRICO

Só o caminho *crítico* ainda está aberto. (KrV, A 856 / B 884).

Um *topos* bem estabelecido concernente à filosofia crítica de Kant em geral e à sua filosofia crítico-teórica (« filosofia transcendental ») em particular é a natureza compatibilista desse pensamento, referido à oposição cardial entre o racionalismo « continental », de um lado, e o empirismo britânico, de outro. Kant, diz-se, empreendeu, de uma maneira original e criativa, a reconciliação entre dois sistemas epistemológicos opostos e as suas implicações ontológicas contra-

* Tradução de Ubirajara Rancan de Azevedo Marques a partir do original em francês.

ditórias, respectivamente metafísicas e antimetafísicas. Contudo, a solução construtiva oferecida por Kant à alternativa aporética entre Leibniz e Locke, entre Malebranche e Berkeley ou entre Spinoza e Hume é menos um compromisso do que um ultrapassamento das oposições anteriores, ultrapassamento que as modifica e as transforma radicalmente. A filosofia crítica não é nem um racionalismo empiricizado nem um empirismo racionalizado, mas uma « concepção doutrinal » (*Lehrbegriff*) (KrV, A491 / B519) que critica sistematicamente o racionalismo e o empirismo dos precursores.

Na perspectiva da filosofia crítica, o racionalismo e o empirismo assemelham-se nas suas abordagens pré-críticas das questões do conhecimento e dos objetos a conhecer. O ponto principal da crítica kantiana das duas formas principais da filosofia pré-kantiana concerne ao caráter dogmático de ambas, que consiste na ausência da « distinção crítica » (KrV, BXXVIII) entre os objetos considerados como fenômenos e como coisas em si.

Segundo Kant e a sua reconstrução sistemática da história da filosofia moderna, o racionalismo e o empirismo estão sujeitos à confusão entre essas duas maneiras de considerar os objetos. No caso do racionalismo, o dogmatismo que lhe é inerente consiste na redução dos objetos – qualquer que seja a maneira pela qual eles apresentem-se fenomenalmente – aos númenos e na ilusão de um conhecimento possível das coisas em si. No caso do empirismo, trata-se do erro inverso, que consiste em identificar os objetos fenomenais com os objetos propriamente ditos. Ao passo que o racionalismo nega o estatuto *sui generis* dos fenômenos, que para ele são somente coisas em si confusamente representadas, o empirismo nega todo o ser e conhecer para além dos fenômenos, que, pois, ele toma pelas próprias coisas.

Face às fraquezas filosóficas comuns a esses precursores, a filosofia crítica presta-se ao duplo propósito de restringir as extravagâncias do racionalismo dogmático, que ultrapassa os limites da sensibilidade, e de corrigir a superficialidade do empirismo dogmático, que negligencia e nega toda a realidade para além dos sentidos. Para efetuar o ultrapassamento dos dogmatismos racionalista e empirista, Kant desenvolve uma nova apreciação do princípio que reside no fundo de cada um deles; a saber: respectivamente, a razão e a experiência. No que concerne à razão (teórica), Kant fá-la passar da ordem de fonte autossuficiente de conhecimentos ao de princípio autônomo, mas por si mesmo insuficiente, para assegurar a cognição objetiva. É somente unida a um outro princípio,

o da sensibilidade, que a razão – sob a sua forma teórica de entendimento (*Vers-tand*) – alcança um conhecimento objetivamente válido.

O princípio cognitivo do empirismo é também reconfigurado. Longe de bastar para estabelecer um conhecimento objetivo, os sentidos têm necessidade de um acréscimo e de uma autentificação objetiva que ultrapassam os meios psicológicos e lógicos reconhecidos pelos empiristas. Para Kant, a própria noção de experiência (*Erfahrung*), compreendida como fonte sensitiva de todo o conhecimento válido, requer uma reinterpretação radical. Segundo Kant, o domínio do empírico (« *a posteriori* ») inclui o dos elementos não-empíricos (« *a priori* ») sem os quais os conhecimentos sensíveis não obteriam a qualidade de conhecimentos objetivos. Decerto que a inclusão do *a priori* na própria constituição da experiência não implica um retorno ao racionalismo pré-crítico, para o qual o verdadeiro conhecimento objetivo cumpre-se independentemente da experiência. Em contrapartida, o *a priori*, para Kant, encontra-se no coração da experiência, sem a qual ele corre o risco de perder todo o sentido e toda a significação.

A integração do *a priori* na própria experiência confere um duplo caráter à filosofia crítico-teórica (« transcendental ») de Kant. Enquanto teoria não-empírica (do empírico), ela trata da experiência sob um ângulo que ultrapassa o empírico. Enquanto teoria (não-empírica) do empírico, ela restringe o *a priori* (teórico) ao seu papel essencial para o funcionamento da experiência. Se a sua modalidade não-empírica confere à filosofia transcendental o seu caráter meta-empírico, mas não metafísico, a sua orientação em direção à experiência torna-a empírica, mas não empirista.

2. COMEÇO EMPÍRICO E INGREDIENTE NÃO-EMPÍRICO

Que todo o nosso conhecimento comece com a experiência, sobre isso não há absolutamente nenhuma dúvida [...]. *Segundo o tempo*, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo [ele] começa com esta. Mas, embora todo o nosso conhecimento inicie-se com a experiência, nem por isso ele surge precisamente todo da experiência. (KrV, B 1).

Para levar a termo a integração original do não-empírico no empírico, a filosofia transcendental de Kant deve combater a aparência de uma contradição fundamental que afetaria a própria ideia do não-empírico residindo no coração

do empírico. Kant busca dissolver essa aparência de contradição distinguindo a ordem temporal e a ordem estrutural da experiência. No que concerne ao seu começo no tempo, todo conhecimento pode ser reconduzido à experiência. Sem ela, nenhuma cognição teria lugar. Mas o começo empírico é somente a condição necessária de um conhecimento qualquer, o qual, ademais, requer investimentos da parte do ânimo (*Gemüt*). Certamente, Locke e Hume tinham eles próprios submetido os fatos empíricos (*ideas, impressions*) a certos tratamentos mentais que permitiam adicionar-lhes um conteúdo ou uma significação suplementares. Mas, diferentemente dos empiristas clássicos, Kant considera que o tratamento mental dos dados sensíveis é uma atividade mais do que empírica.

Segundo Kant, a experiência deve ser considerada como o resultado funcional de dois elementos diferentes mas complementares: um elemento material na tradição dos dados sensíveis (*Empfindungen*) e um elemento formal e mesmo formativo. Epistemologicamente, o primeiro elemento opera no nível *a posteriori*, ao passo que o segundo opera no nível *a priori*. Kant liga os dois elementos por uma concepção hilomórfica do conhecimento, segundo a qual as formas *a priori* do conhecimento operam como os princípios graças aos quais os materiais sensíveis adquirem uma significação cognitiva.

O principal projeto da filosofia transcendental, sob a forma preliminar que é a sua, como *Crítica da Razão Pura* (KrV, B27), consiste, pois, numa teoria crítica das formas *a priori* do conhecimento dos objetos. Mas, longe de limitar-se à simples detecção ou enumeração dessas formas, Kant dá-se conta da sua função cognitiva relativamente ao material sensível e em vista da sua transformação em conhecimentos objetivos. A fim de que os conhecimentos baseados sobre os dados sensíveis e enformados pelas formas cognitivas *a priori* refiram-se aos objetos, é preciso assegurar, em princípio, a possibilidade do acordo entre o material e o formal, entre o *a posteriori* e o *a priori*. A estratégia kantiana para cumprir essa tarefa é demonstrar (« deduzir ») a necessidade das formas cognitivas *a priori* para a própria possibilidade da experiência e de todos os seus objetos.

A experiência possível à qual a dedução transcendental remete, pois, não é um fato empírico, generalizado de uma maneira qualquer, mas a experiência enquanto tal e como resultado de uma constituição complexa cujas formas cognitivas *a priori* são as condições necessárias, mas não suficientes. A experiência possível é a experiência *tornada* possível. Ela não representa um fato dado, mas um fato cumprido, um acabamento, mais do que uma ocorrência. É esse

sentido energizante – possibilitador e formativo – possuído pela experiência em Kant que a distingue da experiência dos empiristas, nos quais a experiência serve de base, mesmo que ela inclua elementos mentais e reflita uma certa participação ou um investimento do espírito.

3. ORIGEM PURA E EMPREGO EMPÍRICO

'Segue-se, pois, incontestavelmente, que os conceitos puros do entendimento *nunca* podem ser de uso *transcendental*, mas *sempre* só de uso *empírico*.' (KrV, A 246 / B 303).

A relação dinâmica entre o *a priori* e o *a posteriori* não se limita à função unilateral da possibilitação da experiência. Pois a possibilitação da experiência pelo *a priori* não é uma entre outras das suas funções, mas o seu principal propósito. Mais ainda: a função própria do *a priori* é somente a sua função transcendental de tornar possível a experiência como tal. Não é somente que a experiência seja tornada possível no emprego das funções transcendentais do *a priori*. É o próprio *a priori* que recebe a sua validação na sua função de tornar possível a experiência. Fora da sua função transcendental, o *a priori* é somente uma estrutura vazia de conteúdo ou uma função formal que a nada serve.

Na filosofia transcendental de Kant a possibilitação da experiência é também a realização do *a priori* – a sua aplicação a um domínio no qual a irtualidade das suas formas cognitivas adquire uma realização. Mas essa realização do *a priori* através da possibilitação da experiência é também uma restrição. A realização das formas *a priori* na formação original da experiência mostra ser a única maneira de realizá-las (num contexto teórico-cognitivo). Qualquer outra realização é somente ilusória e imaginária. Assim, se a experiência só é possível sobre a base de condições formais *a priori*, estas últimas só são realizáveis no seu papel essencial para a constituição da experiência.

Contudo, a relação mútua e complementar entre a experiência e as suas condições necessárias não é estritamente recíproca e simétrica. A dependência da experiência frente ao *a priori* transcendental é de uma modalidade estritamente potencial – as formas cognitivas são necessárias para a experiência, mas elas não lhe bastam. A referência das formas transcendentais para a experiência toma a forma de uma *antecipação*: uma vez atualizada pelas suas

condições contingentes, mas suficientes, a experiência vai manifestar as regras formais que procedem das condições cognitivas necessárias. A experiência (factual), pois, não serve tanto para verificar as formas cognitivas com a ajuda de um conteúdo qualquer quanto para instanciá-las. Em contrapartida, tornar possível a experiência significa para as formas cognitivas o seu emprego proléptico em toda a experiência possível.

Um aspecto crucial do jogo entre a possibilitação (original) e a instanciação (factual) que se estabelece na relação entre formas transcendentais e experiência possível é o desdobramento interno das condições cognitivas *a priori*. A referência à experiência possível não concerne, ao menos originalmente, a uma relação exterior das formas transcendentais para com a experiência. Trata-se, em primeiro lugar, de uma relação dinâmica entre duas espécies de formas cognitivas que são distintas na suas origens e gêmeas nas suas operações. Trata-se dos princípios da sensibilidade e das suas intuições, de um lado, e dos princípios do entendimento e dos seus conceitos, de outro. Cada uma das duas fontes cognitivas possui as suas próprias formas. Tais são o espaço e o tempo como formas puras da sensibilidade e as categorias como formas puras do entendimento.

No nível das formas transcendentais de toda a experiência possível, a possibilitação da experiência apresenta-se como uma cooperação complementar entre as contribuições formais da sensibilidade e as do entendimento. No isolamento de uma relativamente ao outro, nem a sensibilidade nem o entendimento poderia assegurar a constituição da experiência. Cada uma das duas capacidades mentais, considerada em si mesma, é absolutamente imperfeita no plano epistemológico.

A sensibilidade, como princípio da receptividade para as sensações, contém um « múltiplo» (*Mannigfaltiges*) (KrV, A20 / B34) que não é ainda preenchido de conteúdo (a ser fornecido pelas sensações). Trata-se, pois, de uma pura formalidade. Por outro lado, as formas originais da sensibilidade carecem ainda de qualquer determinação. Não são somente formas vazias (de conteúdo), mas também formas vagas e virtuais. As formas originais da sensibilidade são mais a estrutura geral de disponibilidade cujas formas específicas serão ainda determinadas e cujo conteúdo empírico será ainda fornecido.

Quanto às contribuições do entendimento considerado nele próprio, elas são igualmente incompletas. Como tais, as formas originais do entendi-

mento são funções de unificação sem conteúdo a ser unificado. E não é somente que falte o conteúdo empírico aos conceitos puros do entendimento, que lhes é dado somente *a posteriori* na formação dos conceitos empíricos; como « formas de pensamento » (*Gedankenformen*) (KrV, B150), as categorias não possuem sequer um ponto de apoio ou pontos de orientação para a sua eventual aplicação empírica – porque, como formas intelectuais, elas não têm nada em comum nem com as formas puras da sensibilidade nem com os objetos empíricos da sensibilidade. É somente no curso da sua dedução e esquematização (transcendentais) que as categorias recebem um « conteúdo transcendental » (KrV, A79 / B105), e por meio disso obtêm uma validade objetiva; ou seja: uma referência constitutiva aos objetos empíricos possíveis.

4. OCASIÃO EMPÍRICA E GERAÇÃO A PRIORI

Seguiremos, pois, no entendimento humano, os conceitos puros até os seus primeiros germes e disposições, nos quais eles estão preparados, até que, liberados das condições empíricas a eles apendentes, sejam enfim desenvolvidos por ocasião da experiência e apresentados na sua pureza pelo mesmo entendimento. (KrV, A 66 / B 91).

Dada a profunda imersão do *a priori* no *a posteriori* em geral e a restrição incontornável das formas cognitivas (no seu emprego teórico) à constituição da experiência possível e dos seus objetos em particular, é preciso perguntar-se como o conhecimento dessas formas, fornecido pela teoria transcendental na *Crítica da Razão Pura*, é ele próprio possível em geral. O saber transcendental concernente às condições *a priori* do conhecimento empírico apresenta-se como um meta-saber, aquém ou além do conhecimento comum. Na epistemologia transcendental de Kant, esse conhecimento extraordinário é o resultado de uma análise crítica que busca situar e reconstruir a origem e o desdobramento das formas cognitivas fundamentais. Em oposição ao começo empírico de todo o conhecimento, que é de ordem temporal, a origem e a estruturação dos conhecimentos formais não seguem uma cronologia. Não se responde à questão: « que fez você nessa manhã ? », declarando: « eu sintetizei o múltiplo da intuição. »

Mas Kant não renuncia completamente a um vocabulário e a uma conceituação temporalmente enformadas para esclarecer a constituição do conheci-

mento. Com efeito, é crucial para a teoria transcendental da experiência distinguir entre a origem e o emprego, mais precisamente entre a origem *a priori* (« pura ») das categorias (e das formas puras da sensibilidade) e o seu emprego empírico. Mesmo que ele não caracterize essa diferença nos termos de uma cronologia dos atos de conhecimento, Kant evoca uma certa temporalidade transcendental. Ademais, Kant apresenta a diferença entre a origem e o emprego sob a forma de uma analogia e por meio de uma metáfora. A analogia é tirada das teorias contemporâneas concernentes aos seres vivos (« história natural »). Kant serve-se em particular da concepção genética do organismo, segundo a qual o indivíduo adulto desenvolve-se sobre a base de certas condições preliminares (« disposições », « germes ») que determinam a sua composição e o seu funcionamento. Segundo a teoria biológica que tem os favores de Kant – a saber: a epigenesia –, a maturação de um ser vivente consiste na emergência de novas estruturas não ainda contidas em ato nos germes ou nas disposições, mas neles encontrando-se de maneira somente potencial ou virtual.¹

Na aplicação da teoria da epigenese à epistemologia transcendental, os germes ou as disposições tornam-se os princípios cognitivos *a priori* que – por assim dizer – dormem no espírito para ser desenvolvidos no contexto dos dados sensíveis e para crescer ou amadurecer numa estrutura quase-orgânica; a saber: a experiência possível (tornada possível). Segundo esse modelo biológico – para não dizer: biologista – do conhecimento, as formas cognitivas puras, inclusive as categorias, não se encontram pré-formadas no espírito. Enquanto formas virtuais, as condições cognitivas só se realizam na sua especificidade na sua aplicação ao material sensível e no seu emprego empírico. Na epistemologia crítica, a epigenesia, pois, substitui o inatismo.² Sempre segundo a inspiração da teoria epigenética em história natural, Kant distingue entre os papéis causais diferentes que exercem as condições formais e os materiais sensíveis na constituição da experiência. Ao passo que as primeiras servem como verdadeiras causas (formais) da experiência, as segundas fornecem as ocasiões - «causas ocasionais» (KrV, A86 / B118) - do desenvolvimento das primeiras e do seu desdobramento no domínio empírico. Mas a causalidade assim implicada na constituição da experiência e introduzida pelo modelo da geração natural dos seres vivos arrisca-se a naturalizar, e mesmo biologizar, o *a priori* kantiano.

5. GÊNESE E VALIDADE

“Eu não me ocupo com a evolução dos conceitos como Tetens [...] nem com a análise [dos mesmos] como Lambert, mas simplesmente com a sua validade objetiva [...]” (Refl, AA 18: 23 [Nr. 4900]).

Kant adota uma dupla estratégia para dissolver a impressão de um naturalismo inesperado no próprio interior do seu apriorismo da experiência. Por um lado, ele sublinha que a epigênese, na formação original da experiência, é ela própria de natureza *a priori* e desenvolve-se fora da ordem temporal da experiência. Na dedução transcendental das categorias da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, ele emprega a expressão « epigênese da razão pura » (*Epigenesis der reinen Vernunft*) (KrV, B167) para indicar o caráter estritamente extratemporal e não-empírico da formação que faz das categorias princípios da experiência possível. Mas a linguagem e a conceitualização de uma relação genética no fundo da experiência são sempre difíceis de reconciliar com as pretensões puras da filosofia transcendental.

A mesma coisa vale para um outro modelo do qual Kant serviu-se na apresentação crítica da formação *a priori* da experiência. Fundando-se sobre a doutrina jusnaturalista da aquisição originária (*acquisitio originaria*), de uma tomada de posição anterior a qualquer apropriação por parte de outrem, (MS/RL, AA 06: 258 et seq.) Kant, no seu escrito polêmico contra Eberhard, designa o nascimento das categorias como uma aquisição original graças à qual o espírito possui formas cognitivas que ele não tomou emprestadas da experiência (ÜE, AA 08: 221 et seq.). A única coisa que precede essa aquisição interior e *a priori* é um certo « fundamento no sujeito » que serve de disposição subjacente a toda aquisição subsequente, assim como a toda atualização ou a todo desenvolvimento. Mas essa analogia jurídica corre o risco de tornar a formação das categorias contrafactual, senão mesmo completamente imaginária.

A segunda estratégia antiempirista adotada por Kant na teoria transcendental da experiência é um logicismo pronunciado que trata a constituição *a priori* da experiência sob o ângulo de uma lógica transcendental dos conceitos e juízos do entendimento puro. Nessa perspectiva, os elementos *a priori* da experiência não são entidades ou processos mentais, mas funções e regras lógicas governando a formação dos conceitos e dos juízos empíricos. A funcionalidade das formas cognitivas é, pois, medida pelas concepções semânticas como as da refe-

rência objetiva ou da validade objetiva dos conceitos e juízos *a priori*. A linguagem das causas (formais ou ocasionais) do modelo epigenético do conhecimento é substituída por um vocabulário lógico-epistemológico; o discurso mentalista é substituído por um discurso normativo.

Mas, malgrado isso, Kant tem sempre necessidade de servir-se de analogias para dar conta da lógica transcendental das categorias. Kant não se contenta com introduzir os conceitos puros do entendimento como meta-regras para a formação dos conceitos empíricos. Ele apresenta-os como conceitos suprasensíveis concebidos sobre o modelo dos conceitos sensíveis – com um conteúdo particular (« conteúdo transcendental »), critérios específicos de aplicação (« esquemas transcendentais ») e um uso proposicional em juízos diferenciais (« princípios do entendimento puro »). Os detalhes do discurso normativo da lógica transcendental são, também eles, largamente tirados do tratamento dos conceitos sensíveis, concebidos como regras de unificação de um múltiplo dado.

Poder-se-ia mesmo sustentar que a linguagem e a conceitualização da validade objetiva das categorias e dos princípios correspondentes são enformados pelo caso dos conceitos empíricos. Cada um dos dois tipos de conceitos reenvia a um domínio de objetos do qual ele expõe os traços gerais que funcionam como predicados (em termos ontológicos: como universais) exemplificados pelos objetos particulares. Ademais, segundo o resultado crítico da « lógica transcendental », os dois tipos de conceitos – conceitos empíricos, conceitos metaempíricos ou conceitos « metafísicos » de antanho – reenviam aos mesmos objetos; a saber: aos objetos empíricos ou aos fenômenos no espaço e no tempo. Essa identificação extensional entre o domínio dos conceitos empíricos e o dos conceitos categoriais distingue a posição da primeira Crítica da do seu precursor semicrítico, a Dissertação de 1770, que reenvia as duas classes de representações às duas ordens ou mundos epistêmica e ontologicamente distintos. (cf. MS/AA 02: 398-410).

Contudo, no nível intensional das duas classes de conceitos, a diferença entre o transcendental e o empírico persiste. Os conceitos empíricos são regras de unificação para um múltiplo de intuições empíricas com vistas a determinar um objeto do qual elas são os aspectos diferentes, mas coerentes. As categorias, em contrapartida, são os conceitos que permitem determinar um objeto « em geral » (*überhaupt*) – qualquer que seja o seu conteúdo. Estritamente falando, o « objeto em geral » ou o « objeto transcendental » não é um objeto como os

outros, mas a própria forma da objetividade – tal como a « consciência em geral » (*Bewußtsein überhaupt*) não é um tipo de consciência, mas a forma original de toda consciência objetiva.

6. EMPREGO A PRIORI E EMPREGO A POSTERIORI

“Nomeio 'transcendental' todo o conhecimento que se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos em geral, à medida que este deve ser possível *a priori*.” (KrV, B 25).

“A palavra transcendental [...] não significa algo que sobrepasse toda a experiência, e sim o que em verdade a precede (*a priori*), mas que para nada mais é determinado do que para tornar possível unicamente o conhecimento empírico.” (Prol, AA: 04: 373).

A relação multiforme e completa entre o *a priori* e o *a posteriori* na teoria transcendental de Kant recebe a sua expressão mais avançada na própria definição do transcendental. Em geral, o transcendental é atribuído à ordem epistemológica, mais do que à ordem ontológica. Trata-se de um conceito que designa a dimensão das condições formativas de certos conhecimentos. O conhecimento transcendental concerne às condições de possibilidade de outros conhecimentos que dele dependem de uma maneira geral ou original.

Mas, segundo a autointerpretação de Kant, há dois domínios distintos para a função fundamental do transcendental. E há duas orientações diferentes para o seu emprego. Por um lado, o transcendental torna possível juízos sintéticos *a priori* que constituem o miolo das duas ciências paradigmáticas: a matemática e a física, como ciências *a priori*. Nessa perspectiva, o transcendental participa de uma epistemologia das ciências (naturais). Mas esse acordo transempírico do transcendental é também orientado para uma outra ciência, pretensa, mais do que real, com um conjunto de (pretensos) princípios sintéticos *a priori* – a metafísica. Contudo, uma tal metafísica como ciência não pode ser tornada possível por nenhum esforço da crítica transcendental, o qual preferencialmente destrói toda esperança de uma tal ciência metafísica.

Por outro lado, o transcendental é apresentado por Kant como dirigido principalmente na direção da experiência, e, em particular, na direção da sua possibilidade. A função epistemológica do transcendental é aqui dirigida

na direção dos objetos empíricos e das suas determinações contingentes. Essa segunda perspectiva sobre o transcendental poderia parecer incompatível com a primeira: ou bem o transcendental concerne às ciências *a priori* ou bem ele dirige-se aos objetos e juízos empíricos. No primeiro caso, são as proposições sintéticas *a priori* que devem ser tornadas possíveis. No segundo, o transcendental ocupa-se com proposições sintéticas *a posteriori*. O transcendental parece suspenso entre o cientismo e o naturalismo, entre a fundação das ciências rigorosas e a da experiência comum.

Contudo, a diferença entre os dois sentidos do transcendental não é tão grande e a distinção entre os dois domínios governados pelo transcendental não é tão absoluta quanto parece. O domínio das ciências não é separado do dos conhecimentos empíricos comuns. As ciências física e matemática representam o miolo nomológico da própria experiência. Para Kant, a matemática e a física são essencialmente as ciências dos fenômenos. Longe de seguir a dissociação platônica do científico e do empírico, Kant liga os dois de maneira íntima e exclusiva. Só há ciência dos objetos no espaço e no tempo. E esses objetos, como fenômenos, só advêm sob a direção constitutiva das leis *a priori* da natureza, à medida que se trata de produtos do entendimento puro com as suas categorias e os seus princípios.

Dum ponto de vista extensional, dizer que o transcendental tem relação com a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* é estritamente idêntico à sua caracterização alternativa como fundação das ciências matemático-físicas. Trata-se mais duma diferença de intensão entre o condicionamento da experiência como domínio de objetos empírico, por um lado, e, por outro, a constituição da experiência como domínio das leis que governam esses objetos. Para empregar uma distinção fornecida pelo próprio Kant, o transcendental no primeiro sentido concerne à natureza concebida materialmente, como soma total dos fenômenos, ao passo que o transcendental no segundo sentido ocupa-se com a natureza considerada formalmente, como um conjunto de objetos submetidos às leis universais.

A coincidência das duas definições (e direções) do transcendental em Kant implica nele uma identidade correspondente entre a orientação empírica e a direção não-empírica do *a priori*. O *a priori* é ao mesmo tempo o oposto e o aliado do *a posteriori*, como o transcendental é ao mesmo tempo o oposto e o aliado do empírico. Se o pensamento crítico de Kant representa um quase-empi-

rismo, dada a sua relação íntima – possibilitadora – para com a experiência, ele é também um quase-transcendentalismo, dado o seu ultrapassamento radical e originário de toda a experiência.

Quando, a respeito do estatuto epistemológico do princípio transcendental da subjetividade, Kant declara que a apercepção transcendental « tem de ser considerada como conhecimento do empírico em geral e pertence à investigação da possibilidade de toda a experiência, [investigação] que é certamente transcendental », ele próprio, na noção d' « o empírico em geral » (*das Empirische überhaupt*), tornou clandestina essa identidade do empírico como transcendentalmente possibilitado e do transcendental como empiricamente realizado (KrV, A343 /B401).

REFERÊNCIAS

MENSCH, J. *Kant's Organicism. Epigenesis and the development of critical philosophy*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2013.

ZÖLLER, G. From Innate to a priori: Kant's radical transformation of a Cartesian-Leibnizian legacy. *The Monist*, v. 72, p. 222-235, 1989.

NOTAS / NOTES

¹ Sobre a familiaridade de Kant com o discurso proto-biológico de seu tempo, cf. Jennifer Mensch (2013).

² Sobre esse ponto, cf. também Günter Zöller (1989).

ANALÍTICA E ONTOLOGIA: SOBRE A TEORIA KANTIANA DOS OBJETOS A PRIORI

Juan A. Bonaccini

1. À GUISA DE INTRODUÇÃO:

1.1 SOBRE AS INTERPRETAÇÕES DA FILOSOFIA KANTIANA E DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Do ponto de vista da história das ideias, a filosofia crítica de Kant tem sido considerada como um divisor de águas na filosofia moderna; quer como prelúdio da filosofia contemporânea, quer como uma instância aquém da qual não se poderia recuar sem incorrer em anacronismo e retrocesso. Não seria exagero dizer que Kant tem sido um dos maiores interlocutores em diversos campos da cena filosófica contemporânea; suas teses e argumentos têm sido discutidos na epistemologia, na ética, na estética, na filosofia política, na filosofia da religião, do direito e da história. Tampouco seria exagerado dizer que sua *Crítica da razão pura* tem sido uma das obras mais estudadas no último século, e uma das mais controversas; e que essa circunstância permitiria vislumbrar sua relevância e o eventual interesse em estudá-la. Decerto, contudo, por si só não seria o bastante para propor “mais uma” linha de interpretação nem para oferecer uma reconstrução sistemática da *Crítica* ou de qualquer uma de suas partes; não se existissem outras interpretações concorrentes. Nesse caso, seria preciso primeiro descrever sua situação geral, classificá-las e discuti-las, a fim de mostrar que se tem uma alternativa mais adequada ou vantajosa; ou, pelo menos, que se vem preencher uma lacuna.

Uma breve retrospectiva histórica mostraria que após ter dominado a cena alemã e europeia durante a chamada *aetas kantiana* [ca. 1781-1800], a

filosofia kantiana deixa temporariamente de atrair a atenção para dar lugar ao auge dos grandes sistemas pós-kantianos, sobretudo o de Hegel¹. De fato, após a morte de Hegel seus epígonos dominam a cena filosófica alemã, pelo menos até o renascimento do kantismo na segunda metade do século XIX, sob a famosa consigna: *Zurückzu Kant!* Daí em diante, porém, a influência e a difusão da filosofia de Kant tornam-se *decisivas* para a filosofia da ciência, para a filosofia moral e política, para a filosofia da história, e mesmo para a filosofia analítica e a fenomenologia². Primeiro, na Europa, com o advento e a difusão do Neokantismo (i), e das chamadas interpretações *metafísicas* da filosofia crítica que se lhe opõem (ii), que constituem inicialmente as duas vias principais de interpretação da Escola kantiana alemã; posteriormente, a partir dessas duas vias se originam as ulteriores interpretações histórico-filológicas alemãs e francesas, que acabam por se estender por toda a Europa (iii); e por fim, paralelamente, na Grã Bretanha e nos EUA, através das leituras epistemológicas e analiticamente orientadas que caracterizam a recepção anglo-saxã da obra kantiana no fim do século XIX e ao longo de todo o século XX (iv). Essas são as principais tendências e linhas de interpretação do século XX, as quais se difundem posteriormente na América Latina, e mais recentemente na Ásia e no resto do universo acadêmico hodierno.

Assim, ao longo de todo o século passado, e no pouco tempo que já se vai do atual, a filosofia kantiana é amplamente traduzida, discutida, avaliada e reconstruída por toda parte. Centenas de monografias são escritas em diversas línguas sobre a filosofia transcendental de Kant, e uma boa quantidade delas é dedicada especificamente à primeira Crítica. Mas isso ocorre principalmente no âmbito das línguas alemã e inglesa, e em menor medida na língua francesa. O mesmo, porém, não se pode dizer da situação dos estudos kantianos no Brasil³. Embora o Brasil conte com uma das maiores e mais atuantes comunidades de estudiosos da filosofia kantiana na atualidade, poucas são as monografias e estudos publicados devotados à *Crítica da razão pura*⁴. Com efeito, muito se tem escrito e publicado nos últimos trinta anos sobre a filosofia de Kant no Brasil, sobretudo artigos em revistas e capítulos de livros, mas poucos comentários e tratados sistemáticos devotados a uma reconstrução da filosofia transcendental, ou à *Crítica da razão pura* em particular⁵. Por um lado, as publicações refletem que o interesse maior continua sendo a filosofia prática, sobretudo a filosofia moral e política, e eventualmente sua teoria dos juízos estéticos. Diferentemente dos estudos e monografias em outras línguas, sobretudo a inglesa, na qual abundam os comentários e tratados sistemáticos sobre a *Crítica da razão pura*, os estudos

brasileiros dessa índole são bastante poucos. Oriundos via de regra de teses de doutoramento, e eventualmente de dissertações de mestrado, os trabalhos sobre a obra kantiana no Brasil cobrem geralmente aspectos específicos da filosofia teórica, da filosofia prática, da teoria estética ou do desenvolvimento histórico-conceitual de certas teses e ideias kantianas germinadas após longo período de reflexão⁶. Por outro lado, talvez seja justamente em função dessa circunstância que não existam muitas linhas de interpretação da sua filosofia transcendental como um todo nem da sua *Crítica da razão pura* como obra capital.

De modo que à luz da literatura e da situação atual dos estudos kantianos⁷, a princípio podemos dizer que existem basicamente *duas* linhas mestras na interpretação brasileira da filosofia de Kant, uma *historiográfica* ou histórico-filológica (de origem franco-germânica) e uma *analítica* (quer de inspiração anglo-saxã, quer de inspiração continental, quer eventualmente inspirada em ambas as tradições). A primeira utiliza métodos exegéticos da *Kantforschung* para estudar, analisar e interpretar os textos e as questões geneticamente a partir do contexto histórico e das diversas fontes primárias e secundárias (obras originais, cadernos de apontamentos, fragmentos póstumos de anotações, obras de interlocutores, manuais de sala de aula, comentários clássicos e recentes, etc.). A outra utiliza métodos de análise e justificação lógico-conceitual para abordar as questões e privilegia a análise dos conceitos e das teses em termos de argumentos que podem ser racionalmente discutidos e defendidos ou criticados em termos da filosofia contemporânea, ou pelo menos em termos de uma filosofia de inspiração kantiana contemporaneamente defensável⁸. Obviamente, não se pode negar que muitos autores combinam ambos os estilos. Há poucos trabalhos nos quais a opção por um método implica a exclusão do outro. Todavia, o importante é lembrar que aquilo que permite caracterizar os métodos e classificar as leituras que os aplicam é a ênfase maior ou menor neste ou naquele estilo de interpretação e tratamento.

No que diz respeito à interpretação da *Crítica da razão pura*, do ponto de vista das pressuposições que me interessa destacar, essas linhas mestras acima descritas se entrecruzam. Basicamente, creio que também existem à primeira vista duas vias de interpretação da primeira Crítica nos estudos brasileiros: uma analítica (i) e outra histórico-filológica (ii). Mas, neste caso, como a analítica bifurca-se em duas, a saber, uma “semântica” (i.i.) e outra “analítico-e-pistêmica” (i.ii), dá origem ao que se poderia considerar como uma *terceira* via

de interpretação. Assim, a despeito de uma primeira impressão, pelo menos no que diz respeito à *Crítica da razão pura*, poderíamos dizer que existem no Brasil três vias de interpretação: a analítico-semântica (i.i), a analítico-epistêmica (i.ii) e a histórico-filológica (ii)⁹.

A primeira das interpretações analíticas, a semântica (i.i), é devotada a uma interpretação da Crítica, especialmente da Analítica, como uma “semântica transcendental”; a interpretação “analítico-epistêmica” (i.ii) dedica-se geralmente a uma análise lógica dos objetivos e do método de prova da argumentação kantiana nos principais capítulos e temas da Crítica (Idealismo transcendental, Dedução, Autoconsciência, Antinomia, Ceticismo, etc.), a fim de reconstruir seus passos e avaliar a consistência e a viabilidade de sua justificação. A terceira linha histórico-filológica (ii), porém, consiste numa análise *histórico-genética* de aspectos específicos ou de temas centrais da *Crítica da razão pura* (teoria do juízo, teleologia, sistema, reflexão transcendental, etc.). Em que pesem as suas diferenças, todas as três linhas de interpretação convergem quanto ao caráter essencialmente gnosiológico ou epistemológico do projeto filosófico de Kant na primeira Crítica. Tanto as interpretações analíticas como as historiográficas interpretam a *Crítica da razão pura* respectivamente como uma *epistemologia*¹⁰ ou teoria *crítica do conhecimento*¹¹ que se opõe à ontologia e à metafísica da tradição “pré-crítica”.

Assim, diferentemente da Alemanha, onde surgiram pela primeira vez as chamadas interpretações “metafísicas” da *Crítica da razão pura*¹², e dos EUA, da Grã Bretanha e os outros países de língua inglesa, onde sempre predominaram interpretações epistemológicas e analíticas¹³, mas assistiram recentemente à construção de interpretações “metafísicas”¹⁴, não existe no Brasil uma linha de interpretação propriamente “metafísica” nem “ontológica”¹⁵. É verdade que alguns estudos que seguem uma linha historiográfica ou reconstrutiva têm salientado aspectos ou compromissos metafísicos presentes no projeto kantiano¹⁶; mas nenhum se apresenta como uma interpretação eminentemente “metafísica”, e muito menos “ontológica”¹⁷. Por isso, pode-se afirmar a princípio que as poucas interpretações sistemáticas da *Crítica da razão pura* no Brasil, tanto as historiográficas como as analíticas, são em alguma medida *epistemológicas*: todas interpretam seu escopo central quer em termos de uma teoria (crítica) do conhecimento, quer em termos de uma epistemologia analiticamente exequível, quer em termos de uma epistemologia semântica.

Neste contexto, meu **objetivo central** é reivindicar uma interpretação da *Crítica da razão pura* como uma nova ontologia¹⁸. Por “ontologia” aqui entendo uma *teoria a priori dos objetos*, não uma ontologia no sentido metafísico nem no sentido existencial de uma “ontologia fundamental”¹⁹. A saber, entendo por ontologia uma “teoria dos objetos” enquanto teoria categorial que opera uma reconstrução meta-teórica da estrutura formal e objetiva de nosso mundo a partir da *estrutura objetual* do nosso pensamento e das nossas faculdades cognitivas²⁰. Mas isso certamente não significa que a teoria não apresente consequências epistemológicas e semânticas importantes²¹. A teoria de Kant é um bom exemplo da conexão entre questões ontológicas, epistêmicas e semânticas. O ponto a destacar é que na interpretação que pretendo desenvolver a ontologia **não** é subordinada à epistemologia. Esta última é que pressupõe a primeira: a teoria acerca das condições de possibilidade do conhecimento dos objetos pressupõe uma teoria acerca dos objetos²².

No que se segue apresento uma abordagem preliminar de minha proposta que deixa transparecer a linha básica da minha interpretação analítica e sistemática da *Crítica da razão pura* e creio que permite justificar minha concepção da Analítica Transcendental como ontologia²³. Note-se que *neste* momento não vou discutir interpretações histórico-filológicas, mas somente as “epistemológicas” e “semânticas”. Isso obedece a duas razões: primeiro, porque muitas interpretações histórico-filológicas são simpáticas a uma interpretação ontológica (embora geralmente num sentido diverso do acima proposto²⁴), e eventualmente *compatíveis* com uma interpretação dessa natureza; segundo, porque tendem a enfatizar a *crítica do conhecimento* em oposição à ontologia clássica e racionalista, comprometendo-se também com a ideia de que o termo “transcendental” tem a ver com “conhecimento”, não com *constituição de objetos*; ou, então, entendem essa “constituição” como as leituras epistemológicas, a saber, em termos lógico-epistêmicos, mas não, como penso que deveria ser, em termos *lógico-ontológicos*). Assim, meu problema não é com os métodos de exegese e de interpretação genética, mas com a pressuposição que as interpretações histórico-filológicas têm em comum com as outras interpretações que aqui discuto: que a empresa de Kant tem a ver essencialmente com as condições de possibilidade do *conhecimento objetivo* e que o aspecto transcendental da “constituição de objetos” diz respeito apenas e principalmente às condições de possibilidade do *conhecimento*. De modo que para expor e justificar a minha

hipótese de trabalho basta tratar do princípio comum às interpretações epistemológicas e semânticas.

2. A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL E A TEORIA DOS OBJETOS A PRIORI

Minha estratégia metodológica *aqui* consiste em descrever o quadro geral de minha interpretação em quatro breves seções. Na primeira (2.1), explico em termos gerais como considero as interpretações epistemológicas e semânticas e sugiro que questões de epistemologia e semântica são dependentes da teoria kantiana dos objetos. Para sustentar a minha ideia (de que Analítica pode ser lida como uma nova ontologia) discuto brevemente alguns trechos da Crítica e de outros textos kantianos publicados e póstumos que permitem sustentar uma interpretação ontológica da Filosofia transcendental, notadamente da Analítica, e são compatíveis com a minha leitura (2.2). A seguir (2.3), tento circunscrever melhor a minha ideia mediante uma reconstrução parcial da estrutura metódica da Analítica dos Conceitos. Por fim (2.4), aplico o resultado da segunda a uma breve consideração do estatuto das Analogias da experiência. Mas vale ressaltar que a última seção apresenta uma linha de argumentação plausível e programática que ainda requer mais trabalho de análise e justificação.

2.1 ONTOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E SEMÂNTICA

Nesse sentido, não pretendo interpretar a Analítica transcendental de tal modo que as categorias sejam *reduzidas* a meras funções lógicas nos juízos (WALKER, 1978); nem tampouco a simples condições epistêmicas (ALLISON, 1983) ou semânticas (LOPARIC, 2000; PÉREZ, 2008). Na sequência de uma pista deixada por Kant na terceira crítica, vou considerá-las como *predicados ontológicos*²⁵: formas que constituem objetos ao fornecerem a priori a estrutura da “objetualidade” aos elementos que compõem o inventário do mundo, tornando-os, precisamente, “objetos” do mundo em geral, sendo os objetos do mundo empírico uma classe particular de objetos cujo conhecimento é possível e efetivo. Isso porque todo e qualquer *objeto* é, sobretudo, uma estrutura formal construída (“mind-dependent”) e *adquirida a priori* por nossas faculdades cognitivas a partir da simples ocasião de um *input* sensorial dado²⁶; uma estrutura que designa o modo como tudo que pode ser pensado e conhecido *pode* de fato ser pensado e conhecido como “objeto”. Coisas em geral, entes de pensamento ou do mundo,

somente são acessíveis a seres como nós na medida em que são concebidos e pensados por categorias como “objetos”. Desse modo, categorias enquanto predicados ontológicos e conceitos de *objeto em geral* são então *meta-objetos*: porque não só nenhum conceito de objeto empírico pode deixar de pressupô-las como meta-conceitos, mas porque os próprios objetos empíricos não seriam “objetos” se não fosse por elas; e tampouco nenhum “ente” fictício ou real, atual ou possível, poderia se tornar “objeto” de consideração sem elas. Afinal, são elas que dão a forma de “objetos” às coisas.

Uma consequência dessa interpretação é que do ponto de vista formal as categorias seriam “objetos a priori”, e os princípios do entendimento puro que as contêm não seriam *meramente* epistemológicos ou semânticos, a saber, condições a priori da possibilidade do conhecimento verdadeiro ou da significação de nossos juízos, mas também princípios *ontológicos*. Pois no contexto da Analítica dos princípios os conceitos puros do entendimento expressam *categorias esquematizadas* que representam a estrutura formal de todos os “objetos” que podem ser objetos da *experiência possível*, i. é, “as condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição em uma experiência possível” (A158/B197). Assim, tanto a “epistemologia” identificada pela maioria dos intérpretes no estabelecimento e na justificação das condições de possibilidade do conhecimento e da verdade na Analítica transcendental²⁷, quanto a chamada “semântica a priori” ou “semântica transcendental” de todos os juízos sobre objetos que podemos conhecer a partir das categorias e dos princípios do entendimento puro²⁸ pareceriam ser antes uma *consequência* do modo como nossa mente e nossas capacidades cognitivas estruturam a priori o mundo como um “mundo de objetos”²⁹. Numa palavra: ainda que a epistemologia e a semântica de algum modo estejam presentes na teoria kantiana, pressupõem uma ontologia formal, ou seja, uma *metateoria* dos objetos como entidades que somente podemos pensar (objetos¹), entidades que não somente podemos pensar, mas também conhecer (objetos²), e ainda entidades que podemos pensar como objetos mas não conhecer, como é o caso dos objetos na ideia (objetos³).

Meu ponto de partida é uma compreensão das categorias e das Analogias da experiência que se inspira nas chamadas leituras metafísicas de Kant³⁰ (ainda que nenhuma delas proponha uma ontologia como teoria formal dos objetos). A Lógica Transcendental da primeira Crítica, sobretudo a Analítica, cos-

tumam ser entendidas há bastante tempo como se fossem apenas parte de um mesmo enfoque epistemológico de Kant, em franco distanciamento crítico face à metafísica em general e à ontologia em particular³¹. A origem dessa posição remonta ao neokantismo de Marburgo, mas se origina, sobretudo, no influente estudo de Strawson (1966).

Strawson rejeita o idealismo transcendental como um resquício metafísico e tenta salvar o que considera vivo e revolucionário na teoria kantiana, seu “argumento” analítico e seu “princípio de significado” (STRAWSON, 1966, p. 16ss, 22ss, 38ss, 42ss, 235ss), operando de certo modo uma semantização do critério epistêmico obtido na Analítica, uma vez que os limites da experiência transformam-se nos limites que demarcam os domínios das proposições significativas e das que não o são. Nesse contexto, Strawson (1966, p. 88, 117) rejeita de modo claro e veemente a Dedução Metafísica e a ideia de categorias como conceitos puros do entendimento, reinterpretando Kant dentro de uma perspectiva mais empirista e recuperando o argumento da Dedução Transcendental do ponto de vista de uma estratégia epistêmica de refutação anticéptica (STRAWSON, 1966, p. 78ss, 82ss, 118ss). Por sua vez, as Analogias da experiência são entendidas como uma parte essencial do argumento analítico de Kant para resolver os problemas epistemológicos colocados por Hume (STRAWSON, 1966, p. 118ss)³². Além disso, as Analogias são entendidas como tão somente aquelas condições de possibilidade do conhecimento que nos permitem distinguir a sucessão de nossas percepções ou estados subjetivos da sucessão objetiva dos fenômenos que percebemos interagindo no espaço e no tempo e obedecendo a leis causais (STRAWSON, 1966, p. 122ss)³³.

Entrementes, embora o livro de Strawson e sua interpretação tenham sido muito criticados nos últimos anos, sobretudo depois de que o debate sobre os chamados “argumentos transcendentais” perdeu fôlego e interesse³⁴, e o livro de Allison mostrou os limites de sua interpretação do Idealismo Transcendental (ALLISON, 1983), o fato é que quase todos os autores de língua inglesa (e muitos outros de outras tradições) foram e continuam sendo influenciados por sua leitura. Tanto é assim que na maioria dos casos se interpreta as categorias e as Analogias como princípios essencialmente epistemológicos³⁵. Outras vezes são entendidas como princípios lógicos, a saber, de uma lógica transcendental, o que é correto; mas via de regra a leitura vem acompanhada de uma interpretação apenas epistêmica da lógica transcendental.

Assim, hoje tudo se apresenta como se Kant fosse essencialmente um crítico do conhecimento ou um precursor da filosofia analítica, em ambos os casos um epistemólogo por excelência, e mesmo antimetafísico³⁶. Outras vezes é apresentado como um metafísico sem remédio que deve ser mandado ao museu da história das ideias para dar passo a autores ou teorias mais atualizadas com as questões contemporâneas³⁷.

Nesse contexto, não nego o alcance epistêmico do projeto kantiano, nem sua crítica da ontologia tradicional de origem wolfiana. Defendo apenas que ao enfatizar esse aspecto epistêmico da sua crítica da razão perde-se o seu importe metafísico e a radicalidade do chamaria sua *nova* ontologia³⁸. Nesse sentido, penso que não se trata simplesmente de opor as categorias kantianas como “predicados do conhecer” às categorias entendidas no sentido tradicional de “predicados do ser” (LOUX, 2002, p. 6ss), a fim de distinguir as duas abordagens atualmente reinantes em termos de ontologia categorial; e como Kant pareceria sugerir *prima facie* ao contrastar sua Lógica transcendental com a lógica formal clássica tomada como uma sintaxe negativa, que somente ofereceria um critério negativo de verdade (A81/B107). Tampouco acredito que os Princípios do entendimento puro, particularmente as Analogias, sejam meramente princípios epistemológicos; quer como meras condições da objetividade dos juízos empíricos (STRAWSON & Cia), quer como princípios que completariam a tarefa crítica de uma semântica a priori da verdade dos nossos juízos cognitivos acerca da natureza (LOPARIC, 2000).

Penso que Kant apresenta uma teoria “construtivista” dos objetos muito mais complexa, no sentido de que a diversidade das “coisas” ou entidades é *constituída* como um conjunto de *objetos* por estruturas cognitivas operativas para se tornarem acessíveis. De modo que mesmo quando não parecem depender de nossas faculdades, por terem uma *existência* independente, *continuam dependendo formalmente delas*; continua sendo necessário que entidades realmente existentes sejam dadas e consideradas como extramentais a partir de seu “*input*”³⁹ sensorial. Mas isso não significa que este material *dado* não tenha de ter sido já sempre ordenado, estruturado e compreendido de acordo com certos princípios para chegar a ser propriamente processado e interpretado, identificado e reconhecido como um *objeto*, ao qual, por ser “objeto”, poderemos então predicar qualidades espaço-temporais, propriedades e relações causais enquanto condições de sua representação ou de seu conhecimento⁴⁰.

Do ponto de vista estritamente metateórico estabelecido pela reflexão transcendental, para o conhecimento dos “objetos”, bem antes que as condições epistemológicas da verdade e da falsidade de nossos juízos sejam ou não satisfeitas em função do significado e da referência de seus conceitos a objetos atuais, possíveis ou impossíveis, é preciso que outras condições já sempre tenham sido satisfeitas. Do ponto de vista da nossa experiência do mundo, em abstração das condições de sua existência atual, que somente pode ser dada ou constatada empiricamente, deve haver *condições ontológicas*⁴¹, a saber, regras operando como condições a priori unicamente sob as quais os elementos do nosso mundo que se apresentam como independentes de nós (as coisas ou entes em geral) podem ser pensados e conhecidos como “objetos”. Somente então, uma vez satisfeitas, é que nossos juízos podem ser a priori referidos a “objetos”, e somente na medida em que podem ser referidos a objetos é que são passíveis de verdade ou falsidade.

Minha ideia básica, por tanto, não é negar que a Lógica transcendental inclua uma epistemologia, e ainda uma semântica a priori. Mesmo aceitando-as de bom grado, a minha questão é que devem pressupor uma ontologia formal (ou estrutural) entendida como uma teoria transcendental dos objetos que podemos *pensar* (ontologia¹ de objetos¹) e *conhecer* (ontologia² de objetos²), e mesmo de objetos que necessariamente devemos pensar mas não podemos conhecer, como por exemplo as ideias de Deus, da alma e da liberdade (ontologia³ de objetos³). Essa é para mim a maneira como Kant entendia sua filosofia *transcendental*: “transcendental” significa *ontológico* no sentido de ser a priori *constitutivo da objetualidade dos objetos* ou “objetos”. Mas com a grande diferença (em relação ao sentido tradicional) que os elementos ditos “transcendentais” são neste caso *mind-dependent*⁴². E penso que certos textos de Kant dão apoio a minha interpretação.

2.2 ANALÍTICA E ONTOLOGIA

Assim, por exemplo, mesmo Loparic (2000, p. 11) reconhece na primeira Crítica que a filosofia transcendental é identificada por Kant à ontologia, ao citar uma famosa passagem da Arquitetônica. Como é sabido, na Arquitetônica encontramos uma das duas passagens da primeira Crítica nas quais aparece o termo wolfiano *Ontologie*⁴³. Nesse momento, Kant descreve a “filosofia transcendental” como “ontologia” na medida em que considera “o *entendimento* e a

própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se referem a priori a objetos em general, sem assumir que [quaisquer] objetos seriam dados” (KrV, A845/B873). O que pode perfeitamente ser entendido como uma maneira de dizer que a teoria categorial da Analítica ocupa o *posto* da *Philosophia prima* de Wolff, só que agora dentro do novo marco crítico⁴⁴. Além do mais, é nesse sentido que se deve entender a assertiva de Kant na outra passagem (A247/B303), segundo a qual se deveria abandonar o orgulhoso nome de “Ontologia”. Tal como geralmente é lida, parece como se Kant rejeitasse a possibilidade de *toda e qualquer* ontologia. Mas não parece que esse seja o caso, já que se refere aos wolfianos.

Também na Introdução à terceira *Crítica* Kant faz um uso análogo do termo, só que dessa vez mais específico e crucial. Ao propor o princípio de finalidade formal da natureza enquanto princípio *transcendental* da faculdade de julgar, Kant contrasta-o com as categorias enquanto *princípios transcendentais*. Mais especificamente, adota como exemplo a categoria esquematizada da substância enquanto princípio a priori do conhecimento dos objetos e acrescenta que esse princípio exige “predicados ontológicos” (categorias não esquematizadas) que devem ser pensados para poder conhecer aqueles objetos *de modo a priori*:

Um princípio transcendental é aquele por um meio do qual se representa a priori a condição universal unicamente sob a qual as coisas podem se tornar objetos de nosso conhecimento em geral [...]. Assim, o princípio do conhecimento de corpos como substâncias, e como substâncias variáveis, é transcendental quando se diz que sua mudança deve ter uma causa, mas é metafísico quando se diz que sua mudança deve ter uma causa externa: porque, no primeiro caso, o corpo apenas pode ser pensado através de *predicados ontológicos* (conceitos puros do entendimento), por exemplo, como uma substância, para conhecer a proposição a priori, mas no segundo o conceito empírico de um corpo (tal como um objeto em movimento no espaço) deve ser colocado na base desta proposição [...].⁴⁵ (AA 5:181).

Ora, como entender o uso do termo “predicados ontológicos” para caracterizar os conceitos puros do entendimento, a não ser referido aos conceitos básicos do nosso esquema categorial, apresentados no âmbito metateórico da Analítica dos conceitos (“como substâncias”) e dos Princípios (como “substâncias variáveis”)? Assim, não parece que possa ser entendida de outro modo senão nos termos de uma ontologia na qual as categorias são criticamente con-

cebidas, no sentido de que *não são predicados das coisas em si mesmas*, a saber, em abstração do modo como nos são dadas, independentes de como podemos ou poderíamos conhecê-las. Mas isso não significa que essa ontologia não forneça predicados “ontológicos”, bem entendidos agora como condições a priori unicamente sob quais “coisas podem se tornar objetos de nosso conhecimento em geral.” (AA 5:181, grifo nosso)⁴⁶. Isso significa que esses predicados, como princípios transcendentais, são os únicos por meio dos quais se representa a priori a condição universal pela qual “coisas podem se tornar objetos” (AA5: 181). Somente porque são a priori pensadas desse modo pelas categorias é que as coisas se tornam objetos (objetos¹), e podem eventualmente se tornar objetos de conhecimento (objetos²) ou não (objetos³).

Entretanto, essas não são as únicas passagens onde Kant revela que na Analítica está comprometido com uma nova ontologia. Há muitas outras, sobretudo em suas *Reflexionen*. Por isso a seguir menciono algumas que me parecem importantes.

Numa *Reflexion* do início dos anos setenta (Refl. n. 4152, AA17: 436) Kant já dizia que a “Ontologia nada mais é do que uma Lógica transcendental”⁴⁷. Essa é quase a mesma relação entre ontologia e lógica transcendental que parecem sugerir um conjunto de *Reflexionen* datadas entre meados e fins dos anos setenta. Assim, a Refl. n. 5130 sentencia que a ontologia é uma parte da filosofia transcendental (Refl. AA18: 100), e a Refl. n. 5131 define a ontologia como “a ciência dos primeiros conhecimentos do entendimento puro: i. dos conceitos, Analítica; 2. dos juízos” (Refl. AA18: 100), claramente combinando sua definição com a de Baumgarten⁴⁸, mas corrigindo-a, como é seu costume (AA28: 615), já que os “primeiros conhecimentos” do entendimento puro são as categorias (ontologia¹). Ainda numa outra *Reflexion* do fim dos setenta e início dos oitenta (Refl. n.5603), Kant refere que “na ontologia falamos dos conceitos do entendimento cujo uso é possível na experiência, visto que eles próprios (*sie selbst*) tornam a experiência possível.” (Refl. AA18: 247). Ora, se a Refl. n.5130 e a Refl. n. 5131 sugerem a identificação entre a ontologia e a Analítica, a segunda pareceria incluir mais expressamente a Analítica dos princípios (e a ontologia²), enquanto que a Refl. n. 5603 parece reforçar a primeira passagem, mas enfatizando as categorias como princípios constitutivos, que tornam possível a experiência (ontologia¹ e ontologia²). Todavia, se é verdade que aqui não aparece claramente a ontologia formulada tão explicitamente como uma

teoria formal dos objetos, como nas outras passagens da primeira e da terceira críticas, o que aparece com mais clareza é a ideia de que para Kant a Analítica, como parte da Lógica transcendental, é uma “ontologia”. Além disso, considerando que essas *Reflexionen* são da época na qual Kant está gestando a *Crítica da razão pura*, parece particularmente importante que estivesse comparando ou identificando sua proposta com as alternativas de sua época a partir do novo ponto de vista crítico. Parece sintomático que Kant continue a aproximar alternativamente a filosofia transcendental, a lógica transcendental ou a Analítica da ontologia. De resto, a aproximação entre Analítica, filosofia transcendental e ontologia reaparece no prefácio dos *Progressos* (1791):

A ontologia é aquela ciência que (como parte da Metafísica) constitui um sistema de todos os conceitos e princípios do entendimento, mas apenas na medida em que se referem a objetos que podem ser dados aos sentidos e por isso podem ser atestados pela experiência. Não diz respeito ao suprassensível [...] denomina-se filosofia transcendental porque contém a priori as condições e os primeiros elementos de todo o nosso conhecimento. (AA 20: 260)⁴⁹.

Claramente Kant relaciona novamente a ontologia, como parte da Metafísica (como metafísica general), à filosofia transcendental, e proscreeve-lhe o acesso a entidades suprassensíveis (objetos³), que outrora fora pretensão da Metafísica, transformando-a num sistema que contém como suas partes o que conhecemos como Analítica dos conceitos e Analítica dos princípios. Essa mesma via de reflexão também se vislumbra em muitas outras passagens importantes, em vários manuscritos de cursos transcritos por copistas ou alunos de Kant (*Vorlesungen*),⁵⁰ bem como no próprio manuscrito dos *Progressos* (AA20:315) e em muitas outras *Reflexionen*⁵¹. Todos esses textos, para além das oscilações conceituais e da usual hesitação de Kant no uso de certos termos, à medida que sua reflexão evolui, apontam numa mesma direção. Em primeiro lugar, apontam para uma ontologia criticamente entendida; em segundo lugar, tendem à identificação entre ontologia e filosofia transcendental, ou entre ontologia e Analítica transcendental. Decerto, mereceriam uma análise e um comentário mais detalhado, que aqui não posso oferecer. No entanto, para finalizar esta justificativa da minha proposta de uma leitura ontológica da *Crítica da razão pura* e, sobretudo, da Analítica como uma nova ontologia, gostaria de citar uma interessante *Reflexion* que parece ser contemporânea da chamada

Metafísica Mrongovius (1782-3). (AA 29: 747-940) e imputa à ontologia a mesma tarefa que a primeira Crítica atribui à Analítica transcendental:

A ontologia é a ciência das coisas em geral, isto é, da possibilidade do nosso conhecimento das coisas a priori, isto é, independentemente de experiência. Nada nos ensina acerca das coisas em si, mas apenas das condições a priori sob as quais podemos conhecer as coisas na experiência em geral, i.é, [acerca dos] princípios da possibilidade da experiência. (Refl. n.5936, AA18:394)⁵².

Ora, o que à primeira vista não parece suficientemente claro nesta passagem é em que sentido a ontologia crítica pode ser entendida, ou seja, se como ciência das coisas em geral ou dos princípios da possibilidade de objetos de experiência. Mas podemos pensar que, a princípio, é a ciência das coisas em geral na medida em que fornece os conceitos básicos que se identificam com os objetos em geral, com todos os “objetos” que podemos pensar de alguma forma (ontologia¹); e, portanto, são as condições da possibilidade do nosso conhecimento em geral (não apenas de nosso conhecimento empírico). Todavia, esses conceitos de objetos em geral, porque eles são a forma de todo e qualquer “objeto” que podemos pensar, são também a forma de tudo que podemos conhecer empiricamente (objetos²). Nesse sentido é que são princípios da possibilidade da experiência como conhecimento empírico (ontologia²).

2.3 A ESTRUTURA METÓDICA DO ARGUMENTO DE KANT NA PRIMEIRA PARTE DA ANALÍTICA

Nessa linha de interpretação, diferente da maioria dos kantianos de língua inglesa, influenciados pela interpretação strawsoniana, com honrosas exceções recentes, penso que a Dedução Metafísica é *fundamental* (ALLISON, 1983, 2004, p. 134ss; LONGUENESSE, 2005, p. 91ss) e Greenberg (2001, p. 159ss⁵³). Pois que é nessa seção da primeira Crítica que Kant mostra *como* da tábua das formas lógicas de julgar se deriva e se apresenta uma tábua de conceitos puros do entendimento como categorias, ou seja, de conceitos puros que possuem um “conteúdo transcendental” (A79/B105), que é resultado do ato espontâneo de nosso pensamento⁵⁴. Por isso não podem ser meras formas lógicas: uma coisa é dizer que são adquiridas e geradas no mesmo ato que produz os juízos, outra que são conceitos puros que representam um *conteúdo trans-*

cidental. Algo que a mera forma dos juízos por si só não pode ter: a referência a priori a objetos qua objetos em geral.

Assim, Kant ensina que a mesma “função”, definida na primeira seção da Analítica dos conceitos como “unidade de ação de ordenar diversas representações sob uma [representação] comum” (A68 / B93), aquela pela qual nosso pensamento se refere a objetos mediante os conceitos que aplica em seus juízos (cf. A69 / B94), é a que produz a unidade do múltiplo em “conceitos puros de objetos”. A mesma função gera tanto a unidade analítica na subsunção de representações num juízo como a “unidade sintética do múltiplo na intuição” (A79 / B105); e esta última é uma unidade produzida a priori, através da qual nossa inteligência se refere a priori a objetos através de conceitos puros simplesmente conectando dados sucessivamente apreendidos na representação unitária de um “objeto”, que então a consciência pode reconhecer como tal. Assim, a Dedução metafísica não é tão importante por permitir derivar as categorias a partir da análise das formas lógicas dos juízos, quanto pelo fato de que nos mostra como para entender como pensamos e conhecemos objetos precisamos entender primeiro como julgamos; e mostra como, quando julgamos, já sempre devemos ter produzido uma síntese do múltiplo da intuição, que por sua vez requer um critério não quantitativo de unidade conceitual (B114) que nos permite conduzir todo o múltiplo dado à unidade transcendental da autoconsciência, conferindo-lhe assim a unidade que todo objeto possui. Pois de outro modo eu não conseguiria jamais pensar objetos como “objetos”. Por isso Kant vai dizer que as categorias são “conceitos” a priori “de um objeto em geral” (B128).

Isso mostra que enquanto *formas do pensamento* contêm simultaneamente as *condições sob as quais tudo pode ser pensado*: o que existe e é real, ou necessário, e o que não existe, mas é possível; ou o que é conhecido negativamente como inexistente, ou ainda, o que se sabe que não se pode pensar positivamente (cf. A96-7). Por isso as categorias constituem em seu conjunto o que chamo de “ontologia”¹. De fato, somente ao considerar-se que as categorias, enquanto *funções de síntese* de intuições, são estruturas de *objetualidade* é que se pode chegar à ideia de que as intuições devem ser necessariamente conforme as categorias, ou que as categorias se referem necessariamente a objetos da intuição enquanto condições de possibilidade de todo conhecimento de objetos, cuja justificação é o afazer principal da Dedução transcendental⁵⁵. É isso o que Kant parece sugerir em no §14:

Com esta condição formal da sensibilidade concordam necessariamente todos os fenômenos porque só aparecem através dela, i. é, podem ser empiricamente intuídos e dados. Ora, *pergunta-se se não devem ser precedidos por conceitos a priori como condições unicamente sob as quais algo é, se não intuído, pelo menos pensado como um objeto em geral*; porque nesse caso todo o conhecimento empírico dos objetos é necessariamente conforme a esses conceitos, uma vez que *sem sua pressuposição nada é possível como objeto de experiência*. Ora, toda experiência, além da intuição dos sentidos, através da qual algo é dado, também contém um *conceito* de um objeto que é dado na intuição ou aparece: portanto, conceitos de objeto em geral deverão subjazer como condições a priori de todo o conhecimento empírico: em consequência, a validade objetiva das categorias como conceitos a priori basear-se-á em que a experiência (de acordo com a forma do pensamento) somente seria possível por meio delas. Assim, então, referem-se necessariamente e a priori a objetos da experiência, porque somente por meio delas [das categorias] pode ser pensado em geral qualquer objeto da experiência. (A92s/B125s, grifo nosso)⁵⁶.

O que mais chama a atenção e parece à primeira vista mais interessante nessa passagem é que as categorias não são apenas consideradas como as condições da possibilidade do conhecimento dos objetos em toda experiência, cuja justificação vai requerer um argumento adicional (a saber, uma dedução *transcendental* propriamente dita). O que Kant pergunta aqui, primeiro, é se conceitos a priori não deveriam preceder os fenômenos enquanto condições a priori de todo o *pensamento dos objetos em geral*: „Nun fragt es sich, ob nich tauch Begriffe *a priori* vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, *wenn gleich* nicht tangeschauet, *dennoch als Gegenstand über haupt gedacht* wird.“ (A92s/B125s). Pois nesse caso seria possível *ponderar a possibilidade* de que todo conhecimento fosse sujeito a essas condições: como todo conhecimento (como espécie) supõe o pensamento (como gênero), todo conhecimento de um objeto supõe já que o objeto possa ser, antes de tudo, pelo menos pensado como tal. Numa palavra: se pode ser conhecido como objeto de experiência tem que poder ser pensado mediante *conceitos de objeto*. Não pode ser objeto de experiência se não é pensado primeiro como «objeto»: “denn alsdan nistalle empirische Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als Object der Erfahrung möglich ist.” (A92s/B125s). Assim, à sua própria pergunta Kant responde então que como toda experiência de objetos inclui não somente

uma intuição, mas também conceitos de objeto, é preciso que os conceitos de objeto em general estejam no fundamento de toda a experiência como suas condições: „Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen.“ (A92s/B125s).

Neste sentido fica claro por que Kant chama as categorias de predicados *ontológicos*, visto que *nada* pode ser pensado sem elas, nada pode ser a priori um *ente*, ou uma *propriedade*, ou uma *relação*, a não ser como “objeto”, com base e por meio das categorias. Tudo que é possível pensar, independente de existir ou não existir fora do pensamento, ou de se decidir se existe ou não, tem que ser pensado a priori com elas e por meio delas. Aliás, essa é de certo modo a complicação que conduz a metafísica wolfiana a confundir os predicados do pensar (objetos¹) com entidades ou predicados noumenais (objetos³), e é por isso que a Dedução Metafísica vai precisar do complemento de uma Dedução Transcendental: para mostrar que estes predicados ontológicos possuem uma finalidade e um campo de aplicação bem mais específico (objetos²).

Em consequência, se tivesse que resumir minha ideia central sobre o papel da Dedução Metafísica e sua relação com a Dedução Transcendental, diria que na minha interpretação da estrutura metódica da Analítica a primeira estabelece uma tábua categorial como um conjunto de conceitos puros de *objetos em geral* a partir da análise do conceito de função; e então demonstra que esses conceitos são as condições da possibilidade de todo e qualquer *pensamento* de objetos (ontologia¹), e por isso mesmo da objetualidade dos objetos enquanto tais; enquanto que a segunda tenta demonstrar que essas mesmas condições são as condições de possibilidade de todo e qualquer *conhecimento* de objetos a partir da análise do conceito de uma consciência empírica de ter percepções⁵⁷. O resultado dessa análise, como se sabe, é tal que as condições do pensamento coincidem com as do conhecimento; mas isso ocorre se (e somente se) se restringe o âmbito de seu uso ao que pode ser percebido. Nesse caso, as “condições de *possibilidade da experiência* em geral são ao mesmo tempo as condições de *possibilidade dos objetos da experiência*” (A158/B197). Com efeito, não pode haver experiência que não seja experiência de objetos, e não pode haver experiência de objetos se não houver primeiro “objetos”.

Todavia, a Dedução apresenta *em termos gerais* um argumento que restringe o uso das categorias como conceitos de (objetos¹) a um contexto de aplicação temporal de (objetos²), mas que deve ser especificado. Por isso, como muitos intérpretes já notaram, é complementado e especificado nos capítulos do Esquematismo e dos Princípios, especialmente nos princípios da relação. Analogamente ao modo como a segunda parte da Dedução Transcendental especifica e estende a princípio a validade objetiva das categorias a *todos* os objetos da intuição empírica (a primeira parte estabelecia sua validade em princípio apenas para um múltiplo da *intuição sensível* em geral) (CAIMI, 2007, p. 99s), o Esquematismo explica como é possível que estruturas a priori unitárias como os conceitos puros do entendimento sejam aplicáveis a fenômenos espaço-temporais, que envolvem sempre uma multiplicidade empírica aparentemente incomensurável. Assim, os Princípios especificam cada caso, formulando e justificando os juízos nos quais ocorrem as categorias já esquematizadas (i. é, já referidas a um domínio temporal). Mas somente os da relação garantem a realização plena das categorias esquematizadas como condições de possibilidade dos objetos da experiência, a saber, constituídas a priori como substâncias espaço-temporais que interagem de acordo com leis causais.

2.4 CATEGORIAS, ESQUEMAS E PRINCÍPIOS

Agora bem, se consideramos as Analogias da experiência sob este ponto de vista, antes de entendê-los como meros princípios epistemológicos ou regras semânticas que a priori regulariam a investigação empírica devemos lembrar que contêm os *esquemas* das categorias da relação. Nesse sentido, são formulações proposicionais de categorias esquematizadas que fornecem a priori não somente as condições da verdade como também e, sobretudo, a estrutura a priori dos próprios objetos da experiência em geral enquanto substâncias atuais ou possíveis; quer dizer, como substâncias espaço-temporais que podem interagir causalmente entre si. No capítulo das Analogias Kant descreve os princípios da relação e justifica seu caráter ontológico enquanto princípios da determinação *objetiva* dos fenômenos no tempo (objetos²) e, por conseguinte, da possibilidade da experiência. Assim, não deveriam ser considerados como princípios *meramente* epistemológicos (quer semânticos, quer não) porque são também, sobretudo, *ontológicos*: trata-se de princípios *constitutivos* de la possibilidade de la experiência⁵⁸.

Una razão aparente contra minha posição é o fato de que Kant por vezes se refere às Analogias como princípios “regulativos” da *percepção*, em contraste com os Axiomas e as Antecipações (A179s/B222s). Mas vale lembrar que devem ser considerados como constitutivos da *experiência*⁵⁹. Por conterem os *esquemas* das categorias da relação (A135ss/B174ss) permitem explicar como reportamos categorias (a saber, estruturas lógico-transcendentes do entendimento) aos fenômenos espaço-temporais como objetos da experiência (A138/B177).⁶⁰ Desse modo, ainda que no contexto em questão elas sejam definidos como princípios regulativos, enquanto regras de unificação de percepções («Bedingungen der notwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung»), são na verdade o que permite *constituir* a priori um mundo empírico de *objetos* que existem no espaço e no tempo; que possuem *propriedades* e mantêm *relações* causais entre si (Cf. por exemplo, A664/B692). Assim, como condições da unificação necessária das nossas percepções numa experiência, produzem a priori uma unidade sem a qual não podemos conhecer qualquer objeto do mundo sensível (A216/B263)⁶¹.

Com efeito, a partir da *afecção* (A19/B33) a sensibilidade recebe os dados sensoriais como uma série apreendida sucessivamente, sintetizada pela imaginação e compreendida através da unificação operada pelas categorias como sendo uma série de percepções de *objetos* empíricos no espaço e no tempo (A98ss; B160-161), unificação essa que não seria possível, segundo Kant, senão a partir da *mediação* dos esquemas⁶².

Nesse sentido, do ponto de vista da “linguagem-objeto” que codifica e constitui nossa experiência e serve de ponto de partida da análise (A1-2/B1-2) as Analogias não podem ser consideradas como sendo *meros* princípios orientadores, ou critérios de identificação na pesquisa empírica; justamente porque contêm os “esquemas” da relação. Isso é geralmente entendido na medida em que são princípios dinâmicos *regulativos*, e não constitutivos como os princípios matemáticos. Na verdade, a função das Analogias somente é definida como *regulativa* num plano metalinguístico, entendidas como proposições sintéticas a priori que enunciam os *princípios* da possibilidade da experiência enquanto suas regras de identificação e reidentificação de objetos (“Substâncias”), de relações de causa e efeito (“Causalidade”), e de relações de interação causal (“Comunidade”). Portanto, num nível semântico mais elevado que o da primeira ordem de predicados; a saber, do ponto de vista do plano resultante da reflexão crítica sobre as condições de possibilidade da experiência a partir do que num plano de primeira ordem funciona como uma

espécie de linguagem-objeto, que Kant denomina às vezes “experiência”, no sentido do que é basicamente “dado” do ponto de vista do que ele chama a matéria dos fenômenos (A20/B34). Todavia, enquanto contêm categorias *esquematizadas* em juízos sintéticos a priori as Analogias operam como *princípios da possibilidade* da experiência; nessa medida, têm que ser *constitutivas*. Isso significa que a distinção entre “constitutivo” e “regulativo” aplicada aos princípios do entendimento puro não pode ser entendida como sinônimo da distinção entre “categorias” (constitutivas) e “ideias” (regulativas). Quando Kant diz em B221 que as Antecipações e os Axiomas devem ser entendidos como princípios matemáticos e “constitutivos” da nossa percepção, enquanto que as Analogias e os Postulados devem ser entendidos como princípios “regulativos”, “regulativo” não pode significar aqui o mesmo que quando o termo é referido ao *uso regulativo das ideias*. Aqui se trata de uma distinção feita *no interior* do conceito de categoria como princípio *constitutivo da possibilidade dos objetos da experiência enquanto tal*. Portanto, as Analogias são *regulativas*, por oposição aos princípios matemáticos, apenas no sentido de que os estes abstraem da existência ou inexistência dos objetos, e na medida em que elas *se referem a priori* aos objetos da experiência, cuja *existência* que deve ser dada e atestada em cada caso (e não pode ser conhecida a priori). Nesse sentido, são regulativas em relação à intuição, como diz o próprio Kant no Apêndice, mas constitutivas em relação à experiência:

Na Analítica Transcendental distinguimos entre os princípios do entendimento os princípios dinâmicos, enquanto simplesmente regulativos da intuição, dos matemáticos que, em relação a esta última, são constitutivos. Não obstante esta distinção, as mencionadas leis dinâmicas são, todavia absolutamente constitutivas em relação à *experiência*, na medida em que possibilitam *a priori* os *conceitos* sem os quais não há experiência. Em contrapartida, os princípios da razão pura, em relação aos conceitos empíricos, nunca podem ser constitutivos, porque não podem dar-se-lhes nenhum esquema correspondente da sensibilidade e não podem, por conseguinte, ter nenhum objeto *in concreto*. Se renuncio ao uso empírico desses princípios, como princípios constitutivos, como posso querer assegurar-lhes um uso regulativo acompanhado de validade objetiva, e que significado poderá ter esse uso? (A664/B692)⁶³.

Por isso, enquanto princípios constitutivos da possibilidade da experiência, as “Analogias da experiência” nos permitem pensar e conhecer a priori a *estrutura* dos objetos como substâncias permanentes e seus estados objetivos de ação e/

ou interação causais. Somente *nessa medida* oferecem uma regra para distingui-los de nossos estados de consciência subjetivos no todo da experiência. Aqui o conceito de analogia nos permite esquematizar a priori a estrutura lógico-ontológica da experiência dada pelas categorias enquanto experiência de (objetos²) e suas relações *em analogia* com os modos temporais de duração, sucessão, e simultaneidade (BONACCINI, 2013c, p. 37ss)⁶⁴. Assim, dizer que as Analogias da experiência são “analogias” significa dizer que tais princípios são pensados a priori por analogia com os predicados básicos da temporalidade que é constitutiva da nossa percepção e experiência do mundo. Mas essa noção de “analogia” é pelo menos parcialmente dependente de uma definição que Kant oferece logo no início da introdução das Analogias, como certa semelhança entre relações cujos termos são distintos.

Outra razão pela qual se tende a rejeitar a tese de que os princípios contidos no capítulo sobre analogias são ontológicos baseia-se naquela outra passagem da Crítica que mencionei anteriormente: Kant teria dito que o nome orgulhoso de “ontologia” devia abrir espaço para o nome mais modesto de uma Analítica do entendimento (KrV A247 / B303). Mas muitas vezes é esquecido que aqui Kant se refere à ontologia racionalista dogmática e que em lugar algum está escrito que o termo não pode ter uma aplicação no domínio da filosofia crítica. Como sugeri antes, há muitos lugares nos quais Kant usa o termo “ontologia” em um sentido crítico, mesmo na *Crítica da razão pura*. Além disso, ao negar-se o aspecto essencialmente ontológico das categorias e princípios supõe-se tacitamente que o uso do termo “ontologia” e seus derivados (“ontológica”, etc.) aplica-se apenas no contexto da metáfora do *dogmático* ou *pré-crítico*. Porém, o fato de que Kant tenha criticado certo uso do conceito não implica necessariamente que ele não tenha outra utilização legítima e coerente com a proposta de uma metafísica crítica da natureza, como Kant a denomina por vezes, e que a meu ver nada é senão o que hoje chamamos de “teoria dos objetos”, ou seja, uma meta-teoria que explica e justifica categorias a priori como formas constitutivas dos objetos em geral e meta-conceitos de objeto em geral, permitindo *construir* a priori a forma dos “objetos” atuais e possíveis que povoam nosso universo.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Conforme defendi acima e em trabalhos anteriores (BONACCINI 2012, 2013a, 2013b, 2013c), se minha reconstrução do estatuto e da estru-

tura metódica da Analítica funciona minimamente as categorias devem ser consideradas como conceitos estruturais de objetos *qua* objetos (ontologia¹) e sem elas jamais poderíamos sequer pensar ou conhecer este mundo como um mundo de objetos espaço-temporais que têm propriedades e relações causais (ontologia²). As analogias, por sua vez, representam o corpo explicativo do argumento crítico princípios metateóricos que expressam as categorias esquematizadas de substância, causalidade e interação causal. Por isso não devem ser consideradas apenas como regras epistêmicas, ou mesmo como princípios meramente semânticos, mas como princípios ontológicos, na medida em que são princípios a priori que *constituem* a possibilidade da experiência mesma de um mundo de (objetos²) e permitem formular os critérios que proscrevem a pretensão da metafísica tradicional ao conhecimento de (objetos³). São, além disso, os únicos critérios a que temos acesso para conhecer e distinguir o existente do inexistente, o possível do impossível, mesmo aquilo que em princípio é conhecido como *possivelmente existente*. Por conseguinte, somente na medida em que são referidas ao tempo é que as categorias puras podem oferecer a estrutura ontológica de todo objeto e de todo o estado de coisas *possível na experiência* (os objetos² da ontologia²). Somente então é que podem envolver uma semântica e ser tomadas como princípios de significação das proposições num domínio de objetos em que os problemas posto pela razão são solúveis; e ainda podem servir de critérios justificação de pretensões de conhecimento.

Finalmente, penso que o modo como Kant estabelece uma analogia comparando as relações temporais de duração, sucessão e simultaneidade com as relações entre objetos e estados de coisas parece muito promissor para os esforços de hoje em ontologia e epistemologia. Por exemplo, podemos pensar objetos abstratos como predicados de n-ordens, *por analogia com objetos temporais concretos* cuja representação pode ser estipulada como a de objetos abstratos atemporais. Mas esse uso do conceito de analogia é o tema de outro trabalho (BONACCINI, 2013c, 2014a).

REFERÊNCIAS

- ABELA, P. *Kant's empirical realism*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2003.
- ALLISON, H. E. *Idealism and freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Kant's transcendental idealism*. Revised and Enlarged Edition. New Haven; London: Yale University Press, 2004.

_____. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven; London: Yale University Press, 1983.

ALMEIDA, G.A. Self-consciousness and objective knowledge in the transcendental deduction of the critique of pure reason. In: RAUSCHER, F.; PÉREZ, D. (Ed.). *Kant in Brazil*. [S.l.]: Boydell & Brewer, 2012. p. 26-55.

AMERIKS, K. The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology. In: GUYER, P. (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 249-271.

_____. *Interpreting Kant's critiques*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. *Kant's theory of mind: an analysis of the paralogisms of pure reason*. Oxford: Clarendon Press, 1982. (NEW EDITION, 2000).

AQUILA, R. E. *Representational mind: a study of Kant's theory of knowledge*. Bloomington, In: Indiana University Press, 1983. (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy).

ARRAIS, L. A. C. *O eu e o infinito: da crítica kantiana à semântica da ontologia clássica e de suas implicações sobre o problema da subjetividade*. 2001. 257f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2001.

AZEVEDO MARQUES, U. R. Bemerkungen über die Kant-Forschung in Brasilien. *Kant-Studien*, v. 100, n. 3, p. 369-378, 2009.

_____. Sobre o 'inato' em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 101-161, 2008.

_____. Kant e a epigênese a propósito do 'inato'. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 5, n. 4, p. 453-470, 2007.

BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. 4. Auf. Halle: Carl Hemmerde, 1757 (*Kantsgesammelte Schriften*, V. 15 and 17).

_____. *G. Metaphysica*. 4. ed. Halle: Carl Hemmerde, 1757. (outras edições: 1. ed. 1739, 2. 1743, 3. 1750, 5. 1763, 6. 1768, 7. 1779. Impressão facssímile da 7. ed. Hildesheim, Georg Olms, 1963 (xlvii, 432 pp., incluindo index, synopses e prefácios das três primeiras edições).

BECK, L. W. *Essays on Kant and Hume*. New Haven; London: Yale University Press, 1978.

BENNET, J. *Kant's analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

BIRD, G. *The evolutionary Kant: a commentary on the critique of pure reason*. Chicago; La Salle, IL: Open Court, 2006.

BONACCINI, J. A. Esquema, símbolo e analogia. In: BONACCINI, J. A.; PRINGE, H. (Org.). *Esquematismo e analogia: ensaios sobre a metafísica de Kant*, 2014a. (em preparação).

_____. *A dialética em Kant e Hegel: ensaio sobre o problema da relação entre ser e pensar*. Natal: EDUFRN, 2000.

_____. O argumento da estética e o problema da aprioridade: ensaio de um comentário preliminar. In: KLEIN, J. T. *Comentários às obras de Kant: crítica da razão pura*. Florianópolis: UFSC; NEFIP, 2012. p. 71-144. Disponível em: <<http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/comentarios1.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2015.

_____. On Kant's concept of analogy. In: BACIN, S. et al. (Ed.) *Kant und die philosophie in weltbürgerlicher absicht*. Berlin: W. de Gruyter, 2013c. V. 2, p. 37-52. (Akten des XI.Kant-Kongresses, 2010).

_____. El problema de la identidad personal en la primera parte de la deducción B. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, v. 32, n. 1, p. 37-71, 2006.

_____. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2003.

_____. Kant's theory of objects. In: CONGRESSO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA, 17. 2013. Salvador. *Trabalho apresentado....* Salvador, 7 a 11 de outubro de 2013b. (manuscrito não publicado).

_____. Ontología, epistemología y semántica:sobre lateoría kantiana acerca de la estructura objectual del mundo. In: JÁUREGUI, C. et al. (Ed.). *Crítica y metafísica. festschrift en homenaje a Mario Caimi*. Hildesheim: Olms, 2015. p. 27-46.

_____. Sobre o projeto kantiano de uma filosofia transcendental. *Educação e Filosofia*, v. 27, n. especial, p. 211-232, 2013a.

_____. *O conceito de coisa em si no idealismo alemão*.1997. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ. 1997.

BRANDT, R. *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101*. Kant-Forschungen 3. Hamburg: F. Meiner, 1991.

BRUECKNER, A. Transcendental arguments I. *Noûs*, v. 17, n. 4, p. 551-575, 1983.

_____. Transcendental arguments. *Noûs*, v. 18, n. 2, p. 197-225, 1984.

CABRERA, J. Posibilidad del lenguaje metafísico: del programa kantiano de 1783 al moderno apriorismo pluralista. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, v. 11, n. 1, p. 27, 1985.

CAIMI, M. Application of the doctrine of method in the critical examination of reason. *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 5-16, 2012.

_____. Consideraciones acerca de la metafísica de Kant. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, v. 18, n. 2, p. 259-286, 1992.

_____. Kants metaphysic: zu Kant sentwurf einer metaphysica specialis. In: FUNKE, G. (Hrsg.). *Akten des Siebenten Internationalen KantKongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990*. Bonn: Bouvier, 1991. p. 103-126.

_____. *La metafísica de Kant*. Buenos Aires: EUDEBA, 1989.

_____. *Leçons sur Kant: la déduction transcendantale dans la deuxième édition de la critique de la raison pure*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

CASSAM, Q. Transcendental arguments: transcendental synthesis, and transcendental idealism. *Philosophical Quarterly*, v. 37, n. 149, p 355-378, 1987.

CHENET, F. X. *L'assise de l'ontologie critique: l'esthétique transcendantale*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1994.

CHIBA, K. *Kantsontologie der raumzeitlichen Wirklichkeit. Versuche einer anti-realistischen interpretation der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

COFFA, J. A. *The semantic tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*. New York: Cambridge University Press, 1991.

DALBOSCO, C. A. Idealismo transcendental e ontologia. In: CENCI, A. V. (Org.). *Temas sobre Kant: metafísica, estética e filosofia política*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 7-23. (Coleção Filosofia, n.106).

_____. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo: EDIUOF, 1997.

DICKER, G. *Kant's theory of knowledge*. New York: Oxford University Press, 2004.

FICARA, E. *Die ontologie in der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.

FIGUEIREDO, V. B. *Kant e a crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GENOVA, A.C. Good transcendental arguments. *Kant-Studien*, v. 75, n. 4, p. 469-495, 1984.

GREENBERG, R. *Kant's theory of a priori knowledge*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.

GUYER, P. *Kant and the Claims of knowledge*. Cambridge, Ma: Cambridge University Press, 1987.

_____. *Kant*. London; New York: Routledge, 2006.

HAHMANN, A. *Kritische metaphysik der substanz: Kant im Widerspruch zu Leibniz*. Berlin: W. de Gruyter, 2009.

HANNA, R. *Kant and the foundations of analytic philosophy*. Oxford: Clarendon University Press, 2001.

HEIDEGGER, M. *Die Fragen nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Freiburger Vorlesung: Wintersemester 1935-36. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984. (Gesamtausgabe, Band 41).

_____. *Kant und das problem der metaphysik*. Frankfurt a Main: V. Klostermann, 1929. (4. Auflage, 1973).

_____. *Sein und zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HEIMSOETH, H. *Studien zur philosophie Immanuel Kants: metaphysische sprünge und ontologische grundlagen*. Köln: Kölner-Universitäts-Verlag, 1956.

HOGREBE, W. *Kant und das problem einer transzendentaler semantik*. Freiburg; München: K. Alber, 1977.

KANT, I. *Kant's gesammelte schriften*, hrsg. von der Preussischen und ihren Nachfolgern (Deutschen/Göttingischen) Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer; Berlin: W. de Gruyter, 1902-ss.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabeneuherausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg: F. Meiner, 1956 (Durchgesehener Nachdruck von 1976).

- KITCHER, P. *Kant's transcendental psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- KLEIN, J. T. (Org.) *Comentários às obras de Kant: crítica da razão pura*. Florianópolis: UFSC; NEFIP. Disponível em: <<http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/comentarios1.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2015.
- KÖRNER, S. *Categorical Frameworks*. Oxford: Basil Blackwell Körsen. 1974.
- LAASS, E. *Kants analogien der erfahrung*. Berlin: Weidmann, 1876.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de C. A. Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Librairie Armand Colin, 1970.
- LICHT DOS SANTOS, P. R. *A dedução transcendental e o idealismo crítico*. 1997. 203f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the critique of pure reason*. Translation by Charles T. Wolfe. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- _____. *Kant on the human point of view*. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2005.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. 2. ed. Campinas, S.P: CLE; Unicamp, 2000.
- _____. *A semântica transcendental de Kant*. 3. ed. Campinas, SP: UNICAMP; Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2002.
- LOUX, M. *Introduction to metaphysics: a contemporary introduction*, 2nd ed. London: Routledge, 2002.
- _____.; ZIMMERMANN, D. (Ed.). *The Oxford handbook of metaphysics*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.
- MARTIN, G. *Immanuel Kant: ontologie und wissenschaftstheorie*. Köln: Kölner Universitätsverlag, 1951. (4. durchgesehene und um einendritten Teilvermehrte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter, 1969).
- MELNICK, A. *Kant's analogies of experience*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- OBERHAUSEN, M. *Das neue A priori: Kants Lehre von einer 'ursprünglichen Erwerbung' apriorischer Vorstellungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997.
- PATON, H. J. *Kant's metaphysic of experience*. 2. ed. New York: Macmillan, 1951. 2 V.
- _____. *Kant's metaphysic of experience: a commentary on the first half of the kritik der reinen Vernunft*. London: Macmillan, 1936. 2 V.
- PAULSEN, F. *Immanuel Kant: sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Frommann, 1904.
- PÉREZ, D. O. (Org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005. (Coleção Filosofia no Brasil).
- _____. *A semântica transcendental de Kant: Resenha de: LOPARIC, Z. A semântica transcendental de Kant*. 2. ed. Campinas: Unicamp, 2002 (Coleção CLE, v. 29), 326 p., *Revista de Filosofia*, Curitiba, v.15 n.16, p. 87-88, 2003.

_____.; BONACCINI, J. A. On Kantian studies and Kant's influence in Brazil. *Kant e-Prints*, Campinas, SP, Série 2, v. 4, n. 1, p. 23-41, 2009.

_____.; _____. Two centuries of Kantian studies in Brazil. In: RAUSCHER, F.J.; PÉREZ, D. O. (Ed.). *Kant in Brazil*. Rochester: University of Rochester Press, 2012. p. 14-25. (North American Kant Society Studies in Philosophy, V. 10).

_____. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat, 2008.

PERIN, A. *O problema da unidade da razão em Kant: uma reconstrução sistemática a partir de três momentos do desenvolvimento do período crítico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

PORTA, M. A. G. *Estudos neokantianos*. São Paulo: Loyola, 2011.

PORTELA, L. C. Y. *Por que a crítica da razão pura é uma metafísica?* Ensaio de uma defesa. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 2001.

PRICHARD, H. A. *Kant's theory of knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1909.

RAUSCHER, F. Introduction. In: _____.; PÉREZ, D. (Ed.). *Kant in Brazil*. Rochester, NY; Suffolk, UK: University of Rochester Press, 2012. p. 1-13. (NAKS Studies in Philosophy)

_____.; PÉREZ, D. (Ed.). *Kant in Brazil*. Rochester, NY; Suffolk, UK: University of Rochester Press, 2012. (NAKS Studies in Philosophy)

REICH, K. *The completeness of Kant's table of judgments*. Translated by J. Kneller and M. Losonsky. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992. (Stanford series in Philosophy: Studies in Kant and German Idealism).

_____. *Die vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. Berlin: Schoetz, 1932.

SCHÖNRICH, G. *Kategorien und transzendente argumentation*. Kant und die idee einer transzendentalen semiotik. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1981.

STERN, R. *Transcendental arguments and skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

STRAWSON, P. F. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. London: Routledge, 1990. (Original publicado em 1959).

_____. *The Bounds of sense: an essay on the 'critique of pure reason'*. London: Methuen, 1966. (Reprinted by Routledge, London, 1999).

STROUD, B. Transcendental arguments. *Journal of Philosophy*, v. 65, n. 9, p. 241-256, 1968.

TERRA, R. R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

THISTED, M. A. The Janus face of the boundary of pure reason concept: from the critique of dogmatic metaphysics to the Foundation of a Critical Metaphysics. In: *Recht und Frieden in der philosophie Kants (Akten des X. Internationalen Kant- Kongresses zu São Paulo)*, Berlin: Walter de Gruyter, 2008. Bd. 2, p. 761-771.

VAN CLEVE, J. *Problems from Kant*. New York: Oxford University Press, 1999.

WALKER, R. *Kant: the arguments of the philosopher's*. Edited by Ted Honderich. London: Routledge & Kegan, 1978.

WATKINS, E. *Kant and the metaphysics of causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WESTPHAL, K. Kant's critique of pure a reason and analytic philosophy. In: GUYER, P. (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 401-439.

WOHLERS, C. *Kantstheorie der einheit der Welt: einestudiezum Verhältnis von anschauungs for men, kausalität und teleologiebei Kant*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.

WOLFF, C. F. Von. *Philosophia prima, sive ontologia*. Methodo scientifica perspectrata, qua Omnis Cognitionis Humanae Principia continentur. Francoforte & Lípsia, 1736. In: *Christian Wolff's Gesammelte Werke*. Herausgegeben und bearbeitet von Jean École, II. Abt., 3. Band, Hildesheim: Olms, 1962. (1ª. Edição: Francoforte & Lípsia, 1730).

_____. *Philosophia prima sive ontologia*. Officina Libraria Rengeriana, 1736. Editio nova, priori emendatio, Francofurti et Lipsiae. *Gesammelte Werke*, Abt. II, Bd. 3. Herausgegeben und bearbeitet von Jean École, Hildesheim: G. Olms, 1962. Reprinted 1977.

WOLFF, M. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*: miteinemessay überfregesbegriffsschrift. Frankfurt a Maim: V. Klostermann, 1995

WOLFF, R. P. *Kant's theory of mental activity: a commentary on the transcendental analytic of the critique of pure reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963. (2nd. edition, Gloucester, MA: P. Smith, 1973).

WUNDT, M. *Kant als metaphysiker: einbeitragzur geschichte der deutschen philosophieim 18. Jahrhundert*. Stuttgart: F. Enke, 1924.

YOUNG, M. Functions of thought and the synthesis of intuitions. In: GUYER, P. (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 3-101.

NOTAS / NOTES

¹ Sobre isso veja-se Bonaccini (2003).

² Sobre isso veja-se, por exemplo, Porta (2011).

³ Sobre a história recente dos estudos kantianos no Brasil, veja-se Pérez (2005); Azevedo Marques (2009); Pérez & Bonaccini (2009, 2012). Aqui, porém, formulo minha posição no que tange às linhas de interpretação reinantes nos estudos kantianos brasileiros em função do interesse pela primeira Crítica e me posiciono de forma ligeiramente diferente de Perez (2005) e Azevedo Marques (2009). No meu entender, trabalhos como os de Terra e Rohden pertencem à mesma Escola que eu denomino *histórico-filológica*, embora Terra combine as tradições francesa e germânica em sua metodologia filosófica e Rohden seja mais especificamente um *Kant-Forscher* no estilo da tradicional *Kantphilologie*, sobretudo em seus últimos anos. As interpretações de Almeida e Loparic são claramente *epistemológicas*, mas combinam metodologias e tradições diversas com filosofia analítica. Assim, o estilo analítico conceitual de Almeida tem raízes na fenomenologia e se aproxima da filosofia analítica de Strawson e Tugendhat, enquanto que a semântica de Loparic se origina em seus estudos de teoria da ciência e evolui em direção à lógica e à filosofia da linguagem. Assim, a menos que consideremos o eventual interesse da linha histórico-filológica por alguns temas "metafísicos" no corpus kantiano como uma linha "metafísica", podemos dizer que existem *basicamente duas linhas mestras* na interpretação brasileira sobre Kant, uma historiográfica e uma analítica.

⁴ De fato, pelo menos no que diz respeito à *Crítica da razão pura*, a maioria dos grandes trabalhos brasileiros encontra-se em artigos, ensaios breves e capítulos de livros. Esse é o caso dos trabalhos de Almeida, Landim Filho, Terra, Brum Torres, Hamm, Rohden, Barbosa, Giannotti etc. Se não contarmos as teses e dissertações

não publicadas, veremos que são poucos os estudos aprofundados sobre a primeira crítica. Mesmo assim, a maior parte deles se origina de fato em teses e dissertações: Dalbosco (1997), Arrais (2001), Bonaccini (2003), Figueiredo (2005), Pérez (2008), Perin (2008). Note-se, porém, que a maioria desses trabalhos trata de um ou vários aspectos específicos da primeira Crítica, e alguns exploram temas correlatos ao contexto do sistema crítico. A única interpretação global da primeira Crítica que se conhece no Brasil é a de Loparic (2000, 2002). O trabalho anterior de Lebrun (1970, 1993), que combina o estudo da terceira crítica com a primeira e com vários outros textos do corpus kantiano, desenvolve uma interpretação histórico-filológica alinhada à tradição das interpretações que se opunham ao neokantismo de Marburgo. Ambas foram e ainda são profundamente influentes nas escolas de Campinas e São Paulo, respectivamente. Vale lembrar, entretanto, que se trata de trabalhos originados a partir de teses escritas na Europa e posteriormente reescritas (Loparic) ou traduzidas (Lebrun) no Brasil.

- 5 Um esforço recente contribuiu para amenizar essa lacuna ao reunir trabalhos de vários brasileiros e estrangeiros num comentário da *Crítica da razão pura* em português (Klein, 2012). Os trabalhos são de alto nível, mas o resultado do empenho é obviamente heterogêneo, já que são muitos autores de países, escolas e orientações diversas, e carece por isso de um fio condutor sistemático.
- 6 Cf. a repertório bibliográfico kantiano em português publicado pela Sociedade Kant de Campinas: <http://www.kant.org.br/bibliografia/>
- 7 De resto, uma boa ideia da situação geral dos estudos kantianos, em particular no Brasil, pode ser conferida à luz dos *títulos brasileiros* da Biblioteca do Centro de Investigações Kantianas da UFSC: <http://www.cik.ufsc.br/biblioteca/>. O mesmo se pode verificar consultando a bibliografia publicada pela Sociedade Kant de Campinas: <http://www.kant.org.br/bibliografia/> (nenhuma das duas pretende ser exaustiva, mas ambas apresentam um bom panorama da maioria dos títulos publicados).
- 8 A escola de Campinas defende a ideia da *filosofia kantiana como filosofia contemporânea*, ideia com a qual concordo plenamente.
- 9 Poder-se-ia ainda estabelecer uma subdivisão nesta última, em princípio, se fosse levado em consideração o quanto se filia a uma linha de interpretação *francófona* ou *germânica*. Mas creio que resultaria num esforço baldio: tanto por causa da semelhança de métodos em ambas as tradições de pesquisa kantiana, quanto pelo fato de que muitos kantianos brasileiros transitam à vontade em ambas as tradições e as combinam. Isso posto, gostaria de instanciar as três vias de interpretação da *Crítica da razão pura* acima mencionadas: à primeira via pertencem os trabalhos da Escola de Campinas (i.i), sobretudo os de Loparic, Pérez e Faggion; à segunda (i.ii), os trabalhos das Escolas do Rio Grande do Sul (sobretudo os de B. Barbosa, Brum Torres, Guerzoni, Louzado, Altmann, Klaudat), do Rio de Janeiro (sobretudo os de Almeida, Landim Filho, Esteves, Rego, Marques, Levy) e de Santa Catarina (sobretudo os de Franciotti, já que Borges, Volpato e Dall'Agnoll se ocupam com outros aspectos da filosofia kantiana). À terceira (ii) pertencem os trabalhos da Escola de São Paulo (sobretudo Lebrun, Terra, Giannotti, Codato, Azevedo Marques, Figueiredo, Licht dos Santos), bem como os trabalhos de Valerio Rohden, Christian Hamm e alguns de seus alunos, da Escola do Rio Grande do Sul. Não mencionei aqui a chamada Escola kantiana do Paraná porque seus principais membros são oriundos da Escola de São Paulo e comungam com seus métodos. A Escola de Minas, fundada por José Henrique dos Santos, no que diz respeito à interpretação de Kant, e especialmente da *Crítica da razão pura*, segue sobretudo a terceira via de interpretação (ii) por tradição e por método.
- 10 Uso o termo “epistemologia” e termos derivados (epistemologia, epistêmico, etc) num sentido que compreende questões de conhecimento e de justificação e engloba tanto o que outrora chamava de gnosilogia ou teoria do conhecimento como questões de epistemologia contemporânea (teoria da proposição, do significado, de verdade, etc). Por isso digo que questões semânticas são epistemológicas, embora de início faça uma distinção com o intuito de caracterizar os diferentes estilos de análise em jogo, como por exemplo, a diferença entre a semântica de Loparic (2000) e análise de Almeida (2012).
- 11 Uso este termo para caracterizar o modo como a filosofia crítica de Kant ou a teoria do conhecimento contida na *Crítica da razão pura* são interpretadas pela interpretação histórico-filológica.
- 12 Sobretudo (WUNDT, 1924; HEIDEGGER 1929; MARTIN 1951). Cf. Paulsen (1904). Mais recentemente tem surgido outras interpretações metafísicas ou ontológicas de Kant na Alemanha, por exemplo: (FICARA, 2006; HAHMANN, 2009) e na França sobretudo (CHENET, 1994). Voltaremos sobre esse ponto.
- 13 Penso, sobretudo em (PRICHARD, 1909; PATON, 1936; WOLFF, 1963; STRAWSON, 1966; BENNET, 1966; MELNICK, 1973; BECK, 1978; WALKER, 1978; AQUILA, 1983; ALLISON, 1983 & 2004; GUYER, 1987 & 2006; KITCHER, 1990; VAN CLEVE, 1999; DICKER, 2004; BIRD, 2006; ABELA, 2003), etc.

- ¹⁴ A rigor, o que se chama de interpretação *metafísica* nos EUA, pelo menos no caso de Ameriks (1982, 1992, 2000, 2005) e Watkins (2005), é uma interpretação histórico-genética que combina os métodos alemães da *Kantforschung* com o estilo de exposição e argumentação analítico-conceitual característico da escola americana. O epíteto dessas leituras ("metafísica") costuma ser justificado por uma leitura de Kant que acentua seus vínculos com a tradição racionalista alemã em oposição às leituras epistemológicas tradicionais, que acentuam a relação Kant-Hume.
- ¹⁵ Com raras exceções: Dalbosco menciona a possibilidade de interpretar a filosofia crítica como uma ontologia e insinua certa "numenologia" kantiana (2000, p. 22-23), mas se trata de um caso isolado. A dissertação do meu amigo e colega L. Yanzer Portela (2001) (que por mero acaso coorientei, ainda que sua inspiração central tenha sido provocada pelo estilo de B. Barbosa e um ensaio de Cabrera (1985), é de fato uma exceção e uma defesa sistemática da *Crítica da razão pura* como sendo essencialmente uma *metafísica*. Mas vale lembrar que minha tese já defendia, contra a corrente, uma interpretação metafísica do idealismo transcendental de Kant (BONACCINI, 1997). Contudo, a interpretação *ontológica* que pretendo defender aqui vai numa outra direção.
- ¹⁶ Por exemplo: (LEBRUN, 1993; TERRA, 2003; FIGUEIREDO, 2005; LICHT DOS SANTOS, 1997).
- ¹⁷ Meu colega Paulo Licht dos Santos está trabalhando numa interpretação "ontológica", contra Allison e Longuenesse, segundo me confessou no VII Congresso Interamericano de Filosofia. Mas ainda não tive acesso a seu trabalho, que me interessa por razões óbvias.
- ¹⁸ Apresentei o marco geral dessa via de interpretação e reconstrução da *Crítica da razão pura* em: Bonaccini 2013b e 2014. Em Bonaccini (2012) ofereci uma reconstrução preliminar da Estética Transcendental.
- ¹⁹ Cf. Heidegger (1927, 1929).
- ²⁰ Embora Heidegger pareça por momentos se aproximar de afirmações como essa (1929, 1935-6), sua leitura segue uma tese que se origina em Fichte (sobre o papel central da imaginação) e toma um rumo que considero *metafísico* num sentido diverso do que pretendo desenvolver.
- ²¹ Isto é, questões de justificação e de significação.
- ²² Apresentei um esboço sumário desses momentos em Bonaccini 2013a.
- ²³ Trata-se de um excerto em português de resultados posições defendidas em outra ocasião e submetidos para publicação em inglês e espanhol. Os resultados apresentados a seguir pressupõem por sua vez outros resultados anteriores já publicados no que diz respeito à interpretação da Estética Transcendental (BONACCINI, 2012 e 2013a).
- ²⁴ Por exemplo, Chenet (1994) e Terra (2003).
- ²⁵ Kant faz uso da expressão "ontologische Prädicate" na introdução à terceira Crítica (Cf. KU, Einleitung V, AA 5: 181).
- ²⁶ Sobre a *aquisição originária* ou a priori das formas da intuição e das categorias a partir de nossa a faculdade de conhecimento, veja-se, por exemplo, a Refl. nº 4851 (AA 18:8-9) (apud AZEVEDO MARQUES, 2007, p. 457). Cf. M. Oberhausen (1997, p. 6ss). Cf. também Azevedo Marques (2008).
- ²⁷ Aqui me refiro a trabalhos sobre Kant que já são clássicos em língua inglesa, como os de H. J. Paton (1936), R. P. Wolff (1963), P. F. Strawson (1966), R. Melnick (1973), e ainda os mais recentes de Henry E. Allison (1983, 1996, 2004), P. Guyer (1987), J. Van Cleve (1999), etc. Todos deixam de lado, criticam ou menosprezam o aspecto metafísico da *Crítica da razão pura* e destacam a contribuição kantiana para a epistemologia.
- ²⁸ Z. Loparic (2000) defende que a teoria kantiana da possibilidade dos juízos sintéticos a priori constitui o conteúdo essencial de sua *Crítica da razão pura* e por isso a mesma pode ser interpretada como uma semântica transcendental, já que define as condições a priori da significação da verdade e da falsidade dos juízos sobre objetos e permite resolver os problemas que são necessariamente postos pela razão pura. Veja-se D. O. Pérez (2003, 2008). Cf. G. Schönrich (1981, p. 13ss, 117ss) e W. Högrefe (1974).
- ²⁹ A propósito, outro trabalho recente que segue uma linha de interpretação epistemológica é *Kant's theory of knowledge* de George Dicker (2004). Em sua análise do que ele chama o "argumento central" da primeira Crítica cita uma passagem importante do §14 (A94/B126), no qual Kant menciona especificamente o princípio da Dedução, de acordo com o qual as categorias devem ser justificadas como condições a priori da *possibilidade* da experiência (2004, 86). Porém, a maneira como Dicker interpreta a passagem sugere uma visão parcial: a expressão "condições a priori da *possibilidade* da experiência" indica na realidade as condições "dos objetos da experiência possível", ou "da possibilidade dos objetos da experiência" (A158/B197), não somente do "conhecimento empírico" de objetos espaciotemporais ou da "consciência" de nossos estados subjetivos, como Dicker (2004, p. 88-89) pareceria sugerir. Com efeito, é preciso notar que embora o conceito de "experiência" seja

por vezes definido como “conhecimento empírico” o trabalho de Kant não se resume a uma análise das condições do conhecimento “empírico”, já que sua preocupação maior é com o conhecimento a priori (GREENBERG, 2001, Viii), sintético a priori, que vem a ser a estrutura de *tudo pensamento* e conhecimento; e somente *por isso é também conhecimento da experiência*. A tese que vou desenvolver é que as categorias são condição sob as quais pensamentos e as percepções de *coisas* tornam-se percepções de “objetos” atuais ou possíveis, e por isso são condições dos objetos enquanto tais antes de serem condições do *conhecimento* dos objetos (veja-se A93/B126 e cf. com KU Einleitung, V, AA 5: 181).

- ³⁰ Refiro-me àquelas leituras que surgiram no século passado a partir do célebre livro M. Wundt, *Kant als Metaphysiker* (1924), e se opuseram ao Neokantismo de Marburgo, como M. Heidegger (1929), H. Heimsoeth (1956) e G. Martin (1951) Sobre a tradição de interpretação metafísica de Kant, veja-se o excelente estudo de Elena Ficara (2006, p. 11ss).
- ³¹ Após o esmaecimento do Neokantismo, do Positivismo Lógico de Viena e das leituras metafísicas na Alemanha são justamente as leituras britânicas (PATON, 1936; STRAWSON, 1959 E 1966; BENNET, 1966) que reabilitam o interesse por Kant no século passado, em meio à briga entre as escolas de Oxford e Cambridge e ao *revival* de Hegel em Paris. São essas leituras enfatizam a *epistemologia* da primeira Crítica, mas não mais entendida como uma teoria do conhecimento científico (como em Marburgo) ou da linguagem da ciência (como no Círculo de Viena). A leitura de Paton foi muito influente por um tempo, e mesmo a de Bennet, mas a de Strawson é certamente a mais influente de todas, tanto que a maioria das leituras de língua inglesa lhe deve alguma coisa.
- ³² O que é parcialmente verdadeiro, já que o esquema strawsonianiano se aplica bem à segunda analogia, e eventualmente à primeira, mas não tão bem à terceira, da qual a maioria dos intérpretes não se ocuparam até pouco tempo atrás por considerá-la redundante (ALLISON 2004, p. 268ss). Para uma interpretação diferente de Strawson e a linha de intérpretes que o acompanham (Melnick, Walker, Guyer, Kitche, Van Cleve, etc), veja-se Watkins (2005).
- ³³ Neste aspecto tem sido seguido pela maioria dos intérpretes, sobretudo no âmbito dos estudos kantianos de língua inglesa.
- ³⁴ Sobre o debate e torno dos argumentos transcendentais há inúmeros trabalhos e é difícil fazer uma lista. Veja-se, por exemplo, Strawson (1966) e Stroud (1968). Cf. Körner (1974), Brueckner (1983, 1984), Genova (1984), Cassam (1987), Stern (2000). No Brasil, Almeida, Barbosa, Esteves, Franciotti, Rohden e Loparic são alguns dos que se ocuparam disso, mas não tive acesso a todas as publicações ainda.
- ³⁵ Isso é o que sugerem os trabalhos de A. Melnick (1973), P. Guyer (1987), H. E. Allison (1983, 2004), e mesmo Longuenesse (2005). Eric Watkins é uma exceção: considera que categorias e princípios são também ontológicos (2005, p. 186ss); e também um estudo mais recente de Chiba (2012, p. 8).
- ³⁶ É verdade que houve algumas exceções em língua inglesa, como é o caso de K. Ameriks (1982, 1992, 2000, 2003) e Watkins (2005), mas é mais comum em alguns estudos alemães (WOHLERS, 2000; CHIBA, 2012; FICARA, 2006). Também há exceções na escola de Buenos Aires, que tem seguido uma linha que remonta à tradição alemã de interpretação metafísica, sobretudo nos trabalhos de M. Thisted (2008) e M. Caimi (1989, 1991, 1992). Ainda assim, são exceções. Como acima mencionado, no Brasil predominam combinações de exegese e análise nas escolas do Rio de Janeiro, Campinas e Rio Grande do Sul, com uma ênfase mais epistemológica (Rio e Porto Alegre) ou semântica (Campinas). Os trabalhos de Loparic (2000) e Almeida (2012) são uma boa amostra disso. A escola de São Paulo segue uma linha exegética que combina os métodos da tradição alemã com a historiografia francesa (RAUSCHER, 2012, p. 6-7).
- ³⁷ Essa pareceria ser a leitura de alguns entusiastas do positivismo lógico, ou pelo menos de gente que também vê sérios problemas na noção de “juízos sintéticos a priori”. Sobre isso veja-se, por exemplo, J. A. Coffa (1991, p.1ss, 8ss); K. Westphal (2010, p. 402). Cf. M. Loux y D. Zimmermann (2003, p. 1-7.) Cf. Loparic (2000) e Hanna (2001). Nietzscheanos e hegelianos por vezes partilham dessa visão com alguns filósofos da linguagem.
- ³⁸ Alguns autores de mencionaram recentemente que existe *algum tipo* de ontologia em Kant: B. Longuenesse fala de uma “ontology of appearances” (2005, p. 32); e outrora falara de uma “ontology as immanent thinking” (1998, 394ss). No Brasil, a dissertação acima mencionada de L. Y. Portela defende uma “ontologia do ser sensível” (2001, Conclusão). K. Chiba sugere que o Idealismo Transcendental deve ser entendido como algo semelhante, a saber, uma “ontologia spatiotemporal” de corte antirrealista (2012, p. 1-2). R. Greenberg menciona que “a epistemologia de Kant” envolve uma “ontologia de objetos”, mas desvincula a última da primeira: “[...] It is only a theory of the possibility of a priori knowledge, not a theory of the possibility of empirical knowledge, that is

committed to an ontology of objects that is distinct from the conditions of the possibility of the knowledge in question, that is, the knowledge whose possibility the theory is supposed to explain. Accordingly, [...] Kant's transcendental ontology - the ontology of his theory of the possibility of specifically a priori knowledge - must be distinct from the conditions of that possibility, a thesis undergirded by my interpretation of that ontology. This thesis in particular has important consequences for a new interpretation of Kant's transcendental idealism as well. Like the first, this thesis, too, is at odds with standard Anglophone commentary on the *Critique*." (2001, Preface, viii). Também C. Wohlers (2000, p. 12) menciona a *ontologia da gnosilogia* de Kant. Em contrapartida, Elena Ficara (2006, p. 11ss, 107ss) investiga acertadamente a possibilidade de uma nova ontologia em Kant e os problemas implicados pela aparentemente conflitiva relação entre os conceitos de ontologia, lógica e filosofia transcendental, chegando a explicar a justaposição dos três de maneira bem documentada e consistente, salientando a importância do método e da lógica transcendental para a ontologia de Kant (p.191ss). Mas não chega a entender o caráter metateórico e constitutivo dos "objetos" na Analítica (Cf. pp. 121ss, 168ss). Tampouco Chiba (2012, p. 7-10), que faz uso do termo "ontologia" de modo próximo ao nosso, mas sugere que não é o de Kant, enquanto que eu acredito que este uso quase contemporâneo do termo é o que melhor capta o novo sentido revolucionário da ontologia crítica e formal kantiana. Com efeito, minha ideia central é que sem uma ontologia formal como a teoria dos objetos que Kant oferece (sobretudo, na Analítica dos conceitos) nada pode ser considerando sequer como "objeto", muito menos como existente ou possível (pensável). Kant sugere isso, a meu ver, ao dizer que categorias são as condições sob as quais "coisas" podem tornar-se *objetos*: a categoria é a condição, a „Bedingung *a priori* [...] unter der allein Dinge *Objecte* unserer Erkenntniß überhaupt werden können" (AA 5: 181; o grifado em "Objecte" é nosso).

³⁹ A metáfora do modelo de processamento informacional vem de Falkenstein (1995, 8ss), embora não concorde com seu "intuicionismo", sobretudo sua leitura de uma ordem intuitiva do material sensorial, prévia e independente da atividade do entendimento.

⁴⁰ Allison entende que espaço, tempo e categorias são condições epistêmicas enquanto *condições da representação* dos objetos da experiência possível (ALLISON, 1983;1996, p.4; 2004, p. 11). Almeida ((2012, p. 27ss), inspirado em Strawson, entende que o objetivo fundamental de Kant é demonstrar a possibilidade do conhecimento objetivo, e interpreta a Dedução Transcendental como uma prova de necessária conformidade de nossas intuições às categorias enquanto condições necessárias do conhecimento dos objetos.

⁴¹ Allison (1983, 1996, 2004) nega "condições ontológicas" porque entende o uso do termo ontológico em um sentido limitado à ontologia clássica e pré-crítica. Portela (2001) percebe que aquilo que Allison chama de condições *epistêmicas* deve ser considerado como ontológico, mas desconsidera o fato de que as condições sensíveis podem ser chamadas ontológicas em um sentido diferente (como em Chiba 2012, por exemplo), já que não são condições dos (objetos¹), mas apenas de (objetos²).

⁴² Noutro lugar me referi a essa distinção entre objetos² e objetos³, a partir da possibilidade de uma ontologia¹ de objetos⁴ da seguinte maneira: "Kant não entende conhecimento racional (i. é, "puro"), como um conhecimento de *objetos puros*, mas antes como um *conhecimento puro* de objetos" (BONACCINI, 2013b).

⁴³ A outra passagem é KrVA247/B303.

⁴⁴ Elena Ficara (2006) interpreta essa passagem de modo análogo.

⁴⁵ „Ein transscendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung *a priori* vorgestellt wird, unter der allein Dinge *Objecte* unserer Erkenntniß überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Princip metaphysisch, wenn es die Bedingung *a priori* vorstellt, unter der allein *Objecte*, deren Begriff empirisch gegeben sein muß, *a priori* weiter bestimmt werden können. So ist das Princip der Erkenntniß der Körper als Substanzen und als veränderlicher Substanzen transscendental, wenn dadurch gesagt wird, daß ihre Veränderung eine Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine äußere Ursache haben: weil im ersten Falle der Körper nur durch ontologische Prädicate (reine Verstandesbegriffe), z.B. als Substanz, gedacht werden darf, um den Satz *a priori* zu erkennen; im zweiten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satze zum Grunde gelegt werden muß, alsdann aber, daß dem Körper das letztere Prädicat (der Bewegung nur durch äußere Ursache) zukomme, völlig *a priori* eingesehen werden kann" (AA 5:181).

⁴⁶ „Bedingung *a priori* vorgestellt wird, unter der allein Dinge *Objecte* unserer Erkenntniß überhaupt werden können" (AA 5:181). O grifo é nosso.

⁴⁷ Neste caso Kant deveria estar pensando na inclusão da Dialética, e não somente da Analítica, já que na primeira se trata da maneira como a ontologia¹ pode levar a confundir as condições da constituição do pensamento dos objetos com as condições de possibilidade dos objetos da experiência possível (ontologia²), tomando objetos necessários do pensamento (ideias) como se fossem objetos (objetos³) do conhecimento. Cf. Refl. n. 5553 (AA18: 222).

⁴⁸ A ontologia é definida por Baumgarten como a parte da metafísica ou metafísica geral, que “est scientiaprædicatorum generaliorum” que “sunt prima cognitionis humanae principia” (Metaphysica, Editio VII, §§4-5).

⁴⁹ „Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Theil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur sofern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Übersinnliche [...] und wird Transscendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer Erkenntniß *a priori* enthält.” (AA 20: 260).

⁵⁰ Por exemplo, em certas *Preleções de Metafísica*: AA 28: 616-617 (Dohna); 28: 714 (K2); 28: 185 (L1).

⁵¹ Por exemplo, Refl. n. 5643, n. 5644, etc.; 18:283-5.

⁵² A Refl. está datada em meados e fins dos oitenta.

⁵³ Allison (1983, 2004, p. 134ss), Longuenesse (2005, p. 91ss) e Greenberg (2001, p. 159ss). Mas Longuenesse vem de outra tradição de interpretação franco-alemã, não sofre tanto a influência de Strawson. No continente europeu a coisa é diferente, desde a interpretação de K. Reich (1992, 1932), nos anos trinta, que foi rediscutida recentemente também por M. Wolff (1995) e R. Brandt (1991).

⁵⁴ Apesar de Longuenesse ser uma das exceções, ao considerar crucial seu papel e de certo modo uma das responsáveis pela valorização dos estudos sobre a Dedução Metafísica na língua inglesa, discordo do modo como parece entender o status das categorias, porque pelo menos na sua formulação de 1998 sugere a ideia de que elas são meras formas lógicas de julgar, ideia que Ralph Walker já defendeu quase trinta anos atrás (1978) e Young depois (1992), confirmando o que considero um preconceito epistêmico. Recentemente ela corrigiu sua formulação, sugerindo que categorias se tornam formas lógicas na sua implementação (2005, p. 105s), o que não resolve muito a situação porque transmite a ideia de que a tábua das categorias *depende* da tábua das formas lógicas do juízo, quando na verdade deve ser o contrário, porque as categorias funcionam como *princípios* e são *meta-regras de unidade* enquanto funções de síntese do múltiplo das intuições que

⁵⁵ presidem todo ato de julgar. Uma tábua (das categorias) é derivada analiticamente a partir da outra (a de juízos), mas isso é feito na suposição de que os juízos se fundam nas categorias, e não as categorias nos juízos, não obstante o fato de que o mesmo ato que conduz o múltiplo à unidade da autoconsciência produza ao mesmo tempo a *unidade analítica* dos conceitos e juízos em juízos e inferências (ii) e a *unidade sintética* do múltiplo das intuições (i). Justamente porque se trata de resultados do mesmo é que posso derivar uma tábua da outra, que me serve de “fio-condutor para a descoberta”, mas sem que isso implique fundar categorias na forma lógica dos juízos.

Al menos es lo que sugiere Kant en el §13 (KrV A89-90/B122-123). En A pareciera ser un poco diferente: “[...] und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, wenn wir bewiesen können; dass vermittels ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann[...]” (A96-97).

⁵⁶ “Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d.i. empirisch angeschauet und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe *a priori* vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird; denn alsdann ist alle empirische //B126// Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als *Object der Erfahrung* möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe *a priori* darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn als dann beziehen sie sich nothwendiger Weise und *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.” (A92s/B125s).

⁵⁷ Aqui penso em B132-133. Tratei disso em Bonaccini (2006). Na primeira edição as coisas parecem ligeiramente diferentes. Cf. A107-109.

⁵⁸ Apesar de ir contra uma tradição de interpretação que remonta ao neokantismo do Século XIX E. Laass 1876, p. 2ss, 53ss) e interpreta as Analogias como princípios epistemológicos, penso que é preciso mostrar o aspecto ontológico negligenciado no neokantismo e na maioria das interpretações em voga.

⁵⁹ A qual não se identifica com a “percepção”, na medida em que a experiência consiste numa *conexão de percepções*. Cf. KrV B12, B219ss. Cf. A156-7/B195.

⁶⁰ Por isso não podem ser entendidas apenas como regras de orientação para a pesquisa empírica (Z. Loparic. *A Semântica Transcendental de Kant*, Campinas: CLE, 2000, p. 186, 273), uma vez que aquilo que Kant diz em A156-7/B195-6 aplica-se a todos os quatro tipos dos princípios, incluindo as Analogias: “Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was alle unsern Erkenntnissen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d.i. auf einer Synthesisnach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntniß, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinem Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transcendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität als nothwendige Bedingungen jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand haben, na dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte”.

⁶¹ Cf. *Prolegomena*, # 36: “Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht Anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d.i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend Anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d.i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen. [...] Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloß die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden; und in Ansehung der letztern ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei [...]” (Ak. IV: 319-320). Comentando o problema das Analogias à luz dessa passagem, Lass lembra que a questão das Analogias é a da possibilidade da experiência, “Von Inbegriff von den Regeln, von «reinen und allgemeinen Naturgesetzen» [...] unter denen alle Erscheinungen stehen müssen [...]. Die eigenthümlich Kantische [...] als «anfangs befremdlich» bezeichnete Antwort ist bekanntlich: Sie sind «möglich», sie haben nicht bloss apriorischen Ursprung, sondern auch apriorische Gültigkeit, weil «der Verstand seine Gesetze (apriori) nicht aus der Natur schöpft, sondern sie dieser vorschreibt», weil «Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei ist»; weil jene Gesetze die «Bedingungen der notwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung» enthalten, «ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können». Mit dieser höchsten Aufgabe der Transcendentalphilosophie nun stehen unsere Analogien im unauf löslichen Zusammenhang [...]” (1876, p. 10-11).

⁶² “Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori constitutiv sein (wie die mathematischen), oder bloß regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; den diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst ertheilt, und auf welche die Erscheinungen, als data zu eine M möglichen Erkenntnisse, schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d.i. der Übereinstimmung unserer Erkenntniß mit Objecten, dadurch daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben worden mögen [...]” (KrA237/B296).

⁶³ “Wir haben in der transcendentalen Analytik unter den Grundsätzen des Verstandes die dynamische, als bloß regulative Principien der Anschauung, von den mathematischen, die in Ansehung der letzteren constitutive sind, unterschieden. Diesem ungeachtet sind gedachte dynamische Gesetze allerdings constitutiv in Ansehung der Erfahrung, indem sie die Begriffe, ohne welche keine Erfahrung stattfindet, a priori möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Ansehung der empirischen Begriffe constitutiv sein, weil ihnen kein correspondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und sie also keinen Gegenstand in concreto haben können. Wenn ich nun von einem solchen empirischen Gebrauch derselben als constitutiver Grundsätze abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulative Gebrauch und mit demselben einige objective Gültigkeit sichern, und was kann derselbe für Bedeutung haben?” (KrA664/B692).

⁶⁴ Nem todo mundo entende dessa maneira o uso do termo no contexto das *Analogias da experiência*. Dar uma ilustração do modo como os intérpretes tratam das Analogias, porém, não é fácil; a quantidade de trabalhos é imensurável. Mas a maioria concentra-se no mais das vezes nos argumentos; não no uso do conceito de “analogia”. Para se ter uma ideia de alguns trabalhos já clássicos, veja-se, a título de exemplo, Strawson (1966, p. 122ss), Melnick (1973, p. 50ss), Allison (1983, p. 199ss), Guyer (1987, p. 207ss), Van Cleve (1999, p. 106ss, 128ss). Há outros interessantes e mais recentes como o recente livro de G. Bird (2006, p. 389ss).

SOBRE A IDEIA DE FILOSOFIA EM KANT

Edmilson Menezes

A caracterização da filosofia em Kant apresenta-se em espectro bastante amplo. Pretendo, aqui, rastrear, de modo simplificado, três aspectos daquela distinção estabelecida pelo autor da *Crítica da Razão Pura*, a saber: a filosofia como sabedoria, filosofia como crítica (uma filosofia dos limites) e, finalmente, como estes dois conceitos se fundem para formar um terceiro, a filosofia como sinônimo de metafísica. Privilegio apenas os escritos da *Lógica* e da *Crítica da Razão Pura*, porque neles encontramos, como pretendo demonstrar, os elementos que interessam à construção de uma ideia de filosofia como síntese arquitetônica e sistemática de feição metafísica. O pressuposto é o de que Kant constrói uma ideia de filosofia que procura garantir uma especificidade para este ramo do saber. Para isto, “o primeiro dever de um filósofo é o de ser consequente”. Ser consequente não significa de pronto e essencialmente ser lógico, no sentido vulgar. Sem dúvida, o guardião do pensamento deve evitar uma coisa e seu contrário, ainda que em certos momentos isto seja necessário. Ser consequente significa ser honesto intelectualmente, ou seja, estabelecer de imediato o campo de atuação de sua ciência e aí influir com probidade. Kant percebe que a ausência desta honestidade gera a confusão e o estilo pretensioso que, por sua vez, fomentam a aversão à filosofia.

A razão humana (*menschliche Vernunft*) tem, num certo domínio dos seus conhecimentos, um destino singular: o de se ver importunada por questões a que não pode esquivar-se, porque elas lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar respostas por ultrapassarem todas as suas possibilidades. Não é por sua culpa, entretanto, que ela cai neste embaraço (*Ver-*

legenheit). Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por ela. Motivada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como, aliás, é de sua natureza) para condições sempre mais remotas. Mas, ao se dar conta que desta maneira o seu trabalho deve permanecer incompleto, pois as questões nunca se esgotam, a razão vê-se obrigada a lançar mão de princípios que ultrapassam todo uso possível da experiência, embora pareçam tão insuspeitos que inclusive a comum razão humana concorda com eles. Assim, envolve-se em trevas e incide em contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos em algum lugar sem, contudo, os poder descobrir. Com efeito, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque (KrV, p. 11, A VIII)¹. Lembra-nos a conhecida passagem do Primeiro Prefácio da *Crítica da Razão Pura*.

Kant propõe, por meio de um convite à razão para empreender sua tarefa mais difícil, uma reforma que elimine a sedução do *saber aparente*: o conhecimento de si mesma e a constituição de um tribunal que lhe garanta as aspirações legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe toda presunção infundada. O seu procedimento consiste em investigar a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento *a priori* puro, é a propedêutica ou a preparação para um futuro sistema metafísico de princípios. Trata-se de uma investigação canônica da razão antes de sua elaboração num *organon*: um esclarecimento negativo dos limites da razão antes de sua exposição positiva (KrV, p. 701, B869). Essa empreitada, em última instância, só poderia ser concebida filosoficamente e a partir de um duplo movimento. A filosofia reestrutura-se a partir da reestruturação da própria razão e do seu labor, ou seja, a mudança indicada inicia-se internamente. A atividade filosófica deve voltar-se para uma análise rigorosa do seu próprio interesse, sob pena de levantar contra si justificadas suspeitas e não poder aspirar ao sincero respeito. Aqueles que rejeitam seu método e ao mesmo tempo o procedimento da crítica da razão pura “só podem estar propondo algo que os desobrigue dos vínculos com a ciência, transformando, por conseguinte, o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia.” (KrV, p. 37, BXXXVII). Resvalar para o campo da *dóxa* é ignorar o procedimento próprio à razão e adotar o “indiferentismo (*Indifferentism*), pai do caos e da noite nas ciências.” (KrV, p. 12, A X). A indiferença desobriga o filósofo do compromisso com o rigor e o conduz ao terreno movediço da mera opinião. Aqui o filósofo se distingue do “artista da razão” (*Vernunftkünstler*) ou, como o designou Sócrates, do

filódoxo (*Philodox*). Este, diz Kant, “visa simplesmente a um saber especulativo sem se perguntar quanto o saber contribuirá para o fim último da razão humana (*letzten Zwecke der menschlichen Vernunft*); ele fornece regras para o uso da razão em vista de fins quaisquer.” (*Logik*. Band VI, p. 447). A inspiração platônica, neste ponto, merece uma maior literalidade. O autor do *Teeteto* não deixa dúvida de que o *philosophos*, que, como tal, é também um amante do Ser, não se confunde com o *philodóxo*, do mesmo modo um amante, porém, daquilo que está entre o Ser e o não-Ser. Na *República*, ao procurar algo intermediário entre a ignorância e a ciência, Platão apresenta a mera opinião, cuja verdade a eleva acima do grau da ignorância (*agnôsia*), mas, sua falta de fundamentação a coloca abaixo do grau do saber (*gnôsis*). Ela encontra seu lugar entre o não-ser e o ser e refere-se ao mundo empírico da multiplicidade e da mudança (PLATÃO, 1990, 479d). Trata-se uma potência diversa da ciência; esta visa a um objeto, aquela a outro. A ciência respeita por natureza ao Ser, e, por isso mesmo, se destina a conhecer o que é o Ser (PLATÃO, 1990. 477 b.c). A potência que nos permite julgar pelas aparências não é outra coisa que a mera opinião. Sendo assim, a ciência se aplica ao Ser, conhecendo-o, e a opinião julga pelas aparências. Daqui decorre que a mesma coisa não pode ser objeto de conhecimento/ou saber e de opinião. O déficit da mera opinião em relação ao saber consiste na falta de evidência produtora de saber advinda de observação própria, além disso, sua transitoriedade, devido à falta de fundamentação, acentua radicalmente aquela defasagem. Diz Platão (1990, 479e):

dos que contemplam a multiplicidade de coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça, e tudo da mesma maneira – des- ses, diremos que têm opiniões sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem.

Com efeito, os que contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas, possuem entusiasmo e gosto pelas coisas que são objeto de conhecimento, encontram-se no seu âmbito e rechaçam a mera opinião, merecendo, desse modo o título de filósofo, já que são capazes de atingir aquilo que se mantêm sempre do mesmo modo, e aqueles que não o são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são, propriamente “amantes da sabedoria” (PLATÃO, 1990, 480a). A variante da compreensão do amante da sabedoria como quem não possui a sabedoria justamente porque não possuímos aquilo

que almejamos amando ou aquilo cuja amizade buscamos, mas gostaríamos de tê-lo por perto e ainda não temos, conduz-nos à visão platônica de que, na forma mais intensa de conhecimento e compreensão, não é o pensador que tem o pensamento, todavia, antes, é o pensamento que monopoliza o pensador. E que, portanto, a “posse da sabedoria” não deve ser entendida no sentido de um genitivo subjetivo, mas de um genitivo objetivo: não é o homem que possui a sabedoria, da qual ele pode dispor; ao contrário, o homem cognoscente é posse da sabedoria, que o monopoliza por completo, o atrai para si e penetra em seu íntimo (SCHÄFER, 2012, p. 136). Há que se distinguir a sabedoria e o filósofo como duas instâncias que se complementam, e a primeira é sempre perseguida pela segunda de acordo com um interesse circunscrito e próprio. A filosofia, com Platão, perde a atribuição segundo a qual significava toda ocupação com o saber, um emprego originalmente inespecífico. A filosofia se individualiza em relação às outras ciências mais por uma postura de aspiração à totalidade do que por um campo de objetos setorialmente restringidos e demarcados.

Esse catálogo de distinções observado por Platão (a imprecisão, falta de fundamentação e a transitoriedade) para resguardar a verdadeira tarefa da filosofia e separar os filósofos dos abusos cometidos por aqueles estranhos ao filosofar, possui uma ressonância bastante profícua em Kant. Para ele, juntos saber, fé e opinião constituem os três graus de assentimento com a verdade de um juízo. O assentimento da fé é insuficiente objetivamente, mas suficiente subjetivamente e dá origem à convicção; o da opinião é insuficiente em ambos os modos; o saber é objetiva e subjetivamente suficiente e dá origem à convicção (para mim) e à certeza (para todos) (KrV, p. 689, B 850). O juízo de saber é apodítico, universal e objetivamente necessário. Enquanto a opinião é um juízo *provisório* (*vorläufiges Urteilen*) (*sub conditione suspensiva ad interim*), uma consciência obscura da verdade, é aquilo que considero ser problemático na consciência do meu juízo (*Logik*. VI, p. 495). Dessa forma apresentados, saber e opinião formam campos irremediavelmente distintos e, por conseguinte, aqueles que se dedicam a um ou a outro campo permanecem separados por essa espécie de fosso.

O *filódoxo*, enquanto amante daquele *juízo provisório*, ignora justamente o bom uso da razão, quer dizer, a razão orientada de forma metódica, ele é indiferente ao “*método de filosofar criticamente*, que consiste em investigar o procedimento da própria razão, em analisar a faculdade de conhecimento humano em seu conjunto e em examinar até que ponto podem se estender os limites da

mesma.” (*Logik*. VI, p. 456) O guia seguro da razão está na própria razão. Completa Kant: “se quisermos nos exercitar na atividade de pensar por nós mesmos (*Selbstdenken*) ou filosofar, teremos que considerar mais o *método* de nosso uso da razão que as proposições mesmas a que chegamos por intermédio dele.” (*Logik*. VI, p. 450) O filósofo tem, por conseguinte, que poder determinar: “1) as fontes do saber humano; 2) a extensão do uso possível e útil de todo saber, e, finalmente, 3) os limites da razão.” “A última coisa”, lembra Kant, “é a mais necessária, mas também a mais difícil, embora com ela não se preocupe o filódoxo.” (*Logik*. VI, p. 448) A atitude filosófica atenta para a apresentação de problemas para os quais ela possa dar respostas e, para isso, a delimitação do alcance racional é fundamental. Destarte, a filosofia expressa-se como compreensão perfeita de determinado estado de coisas, como trabalho cognitivo e se deixa definir como pensamento verdadeiro numa determinada esfera, enquanto seu oposto consiste numa ignorância baseada na mera opinião.

A filosofia, então, que segue os parâmetros que permitem caracterizá-la, apresenta-se, primeiramente, como sabedoria. O verdadeiro filósofo, por sua vez, na qualidade de quem pensa por si mesmo, tem que fazer uso livre e pessoal de sua razão e não um uso servilmente imitativo. Mas deve também acautelar-se do uso dialético, daquele cujo único fim é dar aos conhecimentos uma aparência de verdade e sabedoria. Este feito é a ocupação do *filódoxo*, porém de todo incompatível com a dignidade do filósofo, na medida em que este conhece e ensina a sabedoria. “Pois a ciência só tem um verdadeiro valor intrínseco enquanto instrumento da sabedoria. Como tal, porém, ela lhe é indispensável, de tal sorte que se pode com certeza afirmar: a sabedoria sem a ciência é um esboço de uma perfeição que jamais poderemos alcançar.” (*Logik*. VI, p. 449) Assim, a sabedoria apresenta-se como compreensão perfeita de determinado estado de coisas e capacidade para a concretização prática. A sabedoria conduz ao sucesso toda atividade por ela determinada. Baseia-se, como em Platão, num trabalho cognitivo e se deixa definir como pensamento verdadeiro (*alêthês dianoia*) ou saber (*Epistêmê*) numa determinada esfera, enquanto seu oposto consiste numa ignorância (*aphrosynê*) baseada em falsa opinião (PLATÃO, 1988, 145e).

A filosofia como sinônimo de sabedoria deve atrelar-se ao rigor imposto pela ciência e com ela aprende-se ainda que a razão autônoma encontra reconhecimento no embate público. Filosofia, sabedoria e ideal esclarecido se

congregam. A razão presunçosa é gestada na solidão da menoridade, enquanto a que busca a sabedoria possui afinidade com o uso público: “entendo sob o nome de uso público de sua própria razão”, assevera Kant, “aquele que qualquer homem, enquanto *sábio* faz dela diante do grande público *letrado*.” (WA, XI, p. 55) O ideal de *Aufklärung*, que se traduz no princípio da liberdade, orienta este filósofo-sábio. E desta forma, pode-se dizer que “o filósofo prático, o mestre da sabedoria pela doutrina e pelo exemplo, é o filósofo propriamente dito, pois a filosofia é a ideia de uma sabedoria perfeita que nos mostra os fins últimos da razão humana.” (*Logik*, VI, p. 447). O significado escolástico diz: a filosofia visa apenas a *habilidade*; relativamente ao conceito do mundo, ao contrário, ela visa a *utilidade*. Do primeiro ponto de vista ela é, por conseguinte, uma *doutrina da habilidade*; do último, uma *doutrina da sabedoria*, legisladora da razão, e, nesta medida, o filósofo é, como em Platão, um *legislador*.

Aquele que filosofa deve constantemente vigiar no seu espírito os pensamentos, para descobrir, ao termo de muitas tentativas, a quais princípios ele deve atrelá-los sistematicamente, do mesmo modo deve fazer com as ideias, pois elas não são, por assim dizer, intuições tremulando diante dele como se estivessem no ar. O historiador ou o matemático, ao contrário, podem colocá-los perante si e, desta forma, com a pena em punho, os dispõe em ordem empiricamente segundo as regras gerais da razão em todos os casos, como se tratasse de fatos; e, desde logo, pois o que precede se encontra estabelecido sob certos pontos, eles podem continuar seu trabalho no dia seguinte, e retomá-los do ponto no qual os havia deixado. No que diz respeito ao *filósofo*, ele está longe de ser considerado como um *operário* do edifício das ciências, isto é, como um erudito (*Gelehrter*); porém, é necessário encará-lo como *alguém em busca* da sabedoria (*Weisheitsforscher*). Ele é a pura Ideia de uma pessoa que se propõe como objeto, praticamente, e também tendo em vista este fim, teoricamente, o alvo final de todo o saber, e não se pode utilizar este nome no plural, mas só no singular (o filósofo julga de tal ou tal maneira), pois ele designa uma pura Ideia; mas falar de *filósofos* introduziria a perspectiva de uma pluralidade lá onde há somente uma unidade absoluta. (*Anth*, XII, p. 619-620).

Esse trecho da *Antropologia* permite-nos entender melhor a assertiva da *Lógica*: alguém que não possa filosofar não pode chamar-se de filósofo. Filosofar é algo que só se pode aprender pelo exercício e o uso próprio da razão, esta possui suas regras, e a filosofia deve estar de acordo com elas. Estamos num terreno no qual não cabe o imprevisto e a inovação genuína não existe.

Todo o filósofo constrói [...] sua obra própria sobre os destroços de uma outra e nenhuma jamais alcançou um estado de permanência em toda as suas partes [...] Por isso, por seu fundamento, a Filosofia não pode ser aprendida porque *ainda não há filosofia*. Mas, supondo mesmo que *efetivamente ela existisse*, quem a aprendesse não poderia dizer-se filósofo, pois o seu conhecimento dela ainda seria sempre apenas *histórico subjetivo*. (*Logik*. VI, p. 448-449).

Um filósofo não é um historiador nem um colecionador de fatos. A diversidade das filosofias não pode ser confundida com um pluralismo, do qual a única lição possível fosse um ecletismo ingênuo sem maiores consequências. Ao contrário, a ideia kantiana da filosofia insiste numa singularidade, numa particularidade em cada filosofia e em cada filósofo, que se junta a outras numa *história do uso da razão*, num sistema dos conhecimentos filosóficos, ou melhor dito, dos conhecimentos racionais a partir de conceitos. Aí está sua especificidade. A História da Filosofia é para ele fonte inesgotável de aprendizado e não de servilismo empírico. O filósofo, portanto, deve resguardar-se contra todo empreendimento que comprometa sua autonomia. Por isso não lhe cabe o papel de operário da ciência, mas o de investigador da sabedoria. O primeiro está diretamente comprometido com o empírico do fato, o segundo está interessado nas condições de possibilidade daquele fato, no que permite que ele seja reconhecido como tal à mente humana.

Desta maneira, a filosofia é uma simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*, mas da qual procuramos aproximar-nos por diversos caminhos, até que se tenha descoberto um único atalho que aí conduz, obstruído pela sensibilidade, e se consiga, tanto quanto ao homem é permitido, tornar a cópia semelhante ao modelo. Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela? Quem a possui? Por quais caracteres se pode conhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em determinadas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou recusá-los (KrV, p. 699-700, B866).

Com efeito, se o primeiro princípio a reger a filosofia, enquanto doutrina da sabedoria, é a autonomia, o segundo é a *simplicidade*. De acordo com a *Crítica da Faculdade de Julgar* (KU X, § 23), esta é um estilo da moralidade. E

poderíamos completar, da filosofia também. O filósofo é companheiro da ousadia, como nos lembra o texto *Was ist Aufklärung?*, mas não um presunçoso que esquece de estimar a amplitude de suas forças. “A verdadeira sabedoria é companheira da simplicidade” (TG, II, p. 988), afirma Kant. Como estilo, a simplicidade permite ao filósofo que o programa de suas intenções especulativas seja elaborado com vistas ao possível e, deste modo, pode ele dissipar a ilusão proveniente de determinados mal-entendidos, mesmo com o risco de destruir certas quimeras tão amadas, enaltecidas e pretensiosas, assim nos ensina o prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*:

ao falar assim, julgo perceber na fisionomia do leitor um misto de indignação e desprezo por pretensões aparentemente tão vaidosas e imodestas; e, contudo, são incomparavelmente mais moderadas do que as de qualquer autor do programa mais vulgar que pretende, por exemplo, demonstrar a natureza simples da *alma* ou a necessidade de um primeiro *começo do mundo*; realmente, tal autor assume o compromisso de estender o conhecimento humano para além de todos os limites da experiência possível, algo que, devo confessá-lo humildemente, ultrapassa por inteiro o meu poder; em vez disso, encarrego-me tão só da razão e do seu pensar puro e não tenho necessidade de procurar longe de mim o seu conhecimento pormenorizado, porque o encontro em mim mesmo e já a lógica vulgar me dá um exemplo de que se pode enunciar, de maneira completa e sistemática, todos os atos simples da razão. O problema que aqui proponho é meramente o de saber até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o amparo da experiência. (KrV, p. 14-15, A XIV).

Para cumprir sua missão, a filosofia não precisa se afastar do mundo. Nele está o verdadeiro campo de batalha da atuação filosófica. Neste sentido, ela é simples porque reconhece no mundo a unidade fundamental da qual não pode se afastar para poder exercer sua atividade. No final do *Sonhos de um Visionário*, Kant assim se pronuncia: “Mas, como é presumível que nossa sorte no outro mundo possa estar ligada à maneira como tivermos executado o nosso ofício neste aqui, eu terminarei com estas palavras de Voltaire, ditas pela boca de seu honesto *Candide*, como conclusão a tantas e inúteis controvérsias: ‘ocupe-mo-nos de nossa felicidade, vamos ao jardim e trabalhemos!’” (TG, II, p. 989). A inspiração voltairiana cabe nesse contexto porque toma por princípio uma volta às mãos humanas das questões filosóficas, históricas e políticas. As pretensões não vão além do cuidar do nosso vergel, isto é, abdicando da investigação acerca

do insondável, a racionalidade é capaz, apesar de seus limites, de uma avaliação segura de vários setores da realidade. A razão esclarecida é o antídoto contra os preconceitos ali instalados, ao abdicar do prodígio e do inefável como recursos explicativos. Dessa concepção Kant se vale e dá continuidade através da ideia de amor à humanidade. Transpor para o “outro mundo” as questões deste, é no fundo um distanciamento e ao mesmo tempo um desprezo do propriamente humano. Ocupando-nos da “nossa felicidade” e cultivando “nosso jardim”, o nosso mundo, estaremos dando prova de lucidez racional e de amor à humanidade. O mundo aqui em baixo não é objeto de escárnio ou desprezo, mas de felicidade e neste sentido o homem de letras, o filósofo, tem importância fundamental, pois, “entre a infinidade de problemas que se colocam espontaneamente, escolher aqueles que dizem respeito ao homem resolver é o mérito da sabedoria.”(*TG*, II, p. 984). Deve-se observar que, a partir destas posições, a filosofia não é simplesmente *Weisheit*, mas também *Weltweisheit*, uma sabedoria do mundo. Não existe sabedoria somente especulativa, ou mesmo mística, como em Platão lido por Kant que acreditava especulativa a teleologia moral, nos dando a ilusão de deixarmos o mundo nas asas das *ideias*; existe a sabedoria do mundo, terrestre pensamento do supra-sensível no sensível; e o supra-sensível não pode ser pensado a não ser através do uso simbólico ou analógico das categorias, de uma metafísica de um “filho do mundo” que jamais se extrai ao mundo e em nada renuncia à metafísica. A terra não é um elemento entre outros, ela reúne todos os elementos num mesmo motivo.

Esta filosofia cujo estilo está baseado na simplicidade escolhe não se afastar da humanidade. Uma *Weltweisheit* deve compreender um *Weltkenntnis*, um conhecimento do mundo. Neste sentido, conhecer consiste em estender um plano de imanência. O mundo fornece à razão os problemas que serão alvo da sabedoria, da filosofia, que deverá, agora, abrir-se também à perspectiva crítica. Para tanto, ela tem que se impor limites. A filosofia é igualmente sinônimo de crítica.

A filosofia permanece sempre um ideal que, objetivamente, só na razão é plenamente representado (KpV, VII, p. 236). Deste modo, ela deve resguardar-se quanto às possíveis tentações delirantes, comuns a este tipo de empreendimento. O devaneio é desautorizado pela razão porque projeta-se além das bases práticas e leva certeza a um campo onde apenas a crença tem o domínio. Um dos obstáculos à filosofia é o devaneio. Uma de suas marcas é a insistência na individualidade, contra o universal. A solidão delirante funciona em harmonia consigo

mesma, através de regras ao seu uso exclusivo. Ela ignora, portanto, o seu estado e se fecha num círculo de ideias que só valem para o delirante:

A única característica geral da alienação é a perda do *sensu comum* e o aparecimento de uma singularidade lógica (*sensus privatus*) [...] Para a exatidão de nossos julgamentos em geral e, por consequência, para a sanidade de nosso entendimento, é uma pedra-de-toque subjetivamente necessária apoiar-se sobre o entendimento de *outro* sem nos isolar com o nosso e, assim, não fazer passar representações *privadas* como se fossem públicas. (*Anth*, §53, p. 535).

Essa *Öffentlichkeit*, elemento destacado do plano esclarecido, une-se ao projeto kantiano da crítica, cujo alvo principal é revelar os limites da condição humana e, ao mesmo tempo, a sua grandeza. Quando o homem toma consciência dos seus limites, ele se libera dos devaneios alimentados por uma razão dogmática. “A consciência de minha ignorância [...] em lugar de colocar fim às minhas pesquisas, é, ao contrário, a verdadeira causa que as fomenta” (KrV, p. 644, B786), pois “a ignorância em si mesma é a causa dos limites, mas não dos erros em nosso conhecimento.” (*WDO*, V, p. 271)². O debate público das ideias tem uma tarefa idêntica ao tribunal da razão. Se este último funciona como elemento inibidor dos devaneios da dialética transcendental (a razão querendo ultrapassar seus limites), a comunidade de sábios, no julgamento público das ideias, é mais um reforço contra o devaneio que pode ter ainda escapado do tribunal da razão pessoal, mais importante: o julgamento é uma atitude de sabedoria que consiste para todo homem em tomar consciência de seus limites. Deixe pois seu adversário falar em nome somente da razão e enfrente-o simplesmente com as armas da razão. Teremos duas razões opondo-se e combatendo sem levar em conta as “boas causas” mas apenas as armas especulativas. Nesta luta a vitória é somente racional porque este tipo de combate deixa evidenciadas as antinomias da razão que devem ser necessariamente consideradas e analisadas; desta forma, “essa luta é benéfica para a razão porque ela é obrigada a considerar seu objeto sob dois pontos de vista e retifica seu julgamento ao circunscrevê-lo.” (KrV, p. 634-635, B772).

À maneira de Sócrates, Kant reconhece no diálogo (exercício público da palavra) uma possibilidade de nos precaver contra uma dupla ignorância, como a de Alcebiades: ele é ignorante e ignora que o é (PLATON, 1996, 116e – 118b). A razão crítica é o antídoto contra o isolamento dogmático. Em todos os seus empreendimentos a razão deve submeter-se à crítica. Ela não pode, por meio de nenhum

tipo de veto absoluto, sofrer dano à sua liberdade. Não há nada de tão importante ou sagrado a ponto de escapar deste exame profundo e rigoroso: “sobre esta liberdade repousa a existência da razão, que não tem uma autoridade ditatorial, mas cuja decisão é somente e sempre o acordo entre cidadãos livres no qual cada um deve poder manifestar sem obstáculos suas dúvidas e mesmo seu *veto*.” (KrV, p. 630-631, B767). A razão tem um caráter “civil”. Este, por seu turno, é instrumento contra a face arbitrária de toda razão isolada, quando o pensamento se recusa comunicar. Contudo, é difícil o processo pelo qual se efetua o exercício intelectual livre em busca de limites e possibilidades. Poucos homens são capazes de implementá-lo sozinhos. Por isso, é necessária uma pedagogia socrática da razão: “Com efeito, Sócrates, autodescrito parceiro dos conhecimentos de seus ouvintes, nos fornece em seus diálogos [...] exemplos da maneira com a qual podemos, mesmo se tratando de gente adulta, conduzir o aluno a tirar muitas coisas de sua própria razão.” (Über *Pädagogik*. XII, p. 737). Uma pedagogia da razão pressupõe o diálogo, processo de aprendizagem que não é solitário. Apesar da fonte da verdade estar no próprio homem, no embate de ideias com o outro eu me exponho à crítica e respaldo ou não o meu pensamento. Assim procede quem chegou à maioridade: não se esquivava do debate, sua razão é maior, ele pode encarar com tranquilidade os seus pares. O outro não é um ser ideal e abstrato ao qual me dirijo, ou sob o olhar do qual aceito me colocar. Ele me interpela e, na reciprocidade, me responde “quais seriam a amplitude e a justeza do nosso pensar, se de alguma maneira não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles?” (WDO, V, p. 280).

Fechar-se ao público exame acarreta o perigo do isolamento e a provável queda no delírio, *locus* de onde se escapa à razão conhecedora de seus limites, portanto, esclarecida. O delírio é produto de uma razão que desconhece a noção crítica de limite. Ele é, em primeiro lugar, a fronteira estabelecida para a representação entre o interior e o exterior. Ele também é fronteira imposta ativamente pela razão à sua capacidade de conhecer. “O reino das sombras (*Schattenreich*) é o paraíso dos fantasistas (*Phantasten*). Eles encontram aí uma terra sem *limites*, onde podem se estabelecer à sua conveniência.” (TG, II, p. 923). Kant tem uma preocupação que alcança toda a sua obra: a filosofia como uma ciência dos limites. Estabelecê-los é a sua tarefa primordial. Impossível reduzir Kant à seara epistemológica. Antes de ser uma filosofia do conhecimento, ela é uma profunda reflexão antropológica sobre os limites humanos:

O proveito maior e talvez o único de toda a filosofia da razão pura é [...] certamente apenas negativo; é que não serve de *organon* para *alargar os conhecimentos*, mas de disciplina para *lhe determinar os limites* e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros. (KrV, p. 670, B823).

Os erros, produto típico da condição humana, também devem ser levados em conta. Uma filosofia que se empenha em evitá-los, tenta compreender melhor os humanos em sua singularidade. Filosofar é estar entre os humanos, é fazer-se conhecimento prático do homem: “A filosofia é a ciência da conformidade de todos os conhecimentos à destinação do homem.” (*Refl.* nº 4970).

Uma justa ideia de limite é fundamental para esta perspectiva. Limitar é vigiar a própria razão para estabelecer seus marcos é, antes de tudo, assumir a finitude própria ao humano como objeto privilegiado da filosofia: estes pontos não são pontos de partida, mas de limites. A partir da limitação, a filosofia pode colocar, sem cair nas ilusões, suas propostas. Limitar, aqui, não é restringir, mas precaver.

O exercício do pensar, se mal vigiado, pode escapar para além das fronteiras do razoável e tornar-se um conhecimento ilusório. Tal empreendimento coloca imediatamente em ação as faculdades do entendimento e, devido a sua excelência (*vortrefflich*), elas atraem os homens para o âmbito da especulação, no qual, de modo indistinto, eles decretam, dogmatizam ou refutam, como é a lei em todo o conhecimento ilusório. Mas, se este intento transforma-se em filosofia que julga o seu próprio proceder e conhece não só os objetos, mas também seu nexos com o entendimento humano, as fronteiras se retraem e são impostos os limites que não permitem mais o avanço da investigação para fora do seu domínio. É de direito a filosofia mostrar as dificuldades em torno de uma ideia, cujo emprego ordinário impõe-se cômodo e familiar. A crítica, então, nos propõe outra forma de trabalho: para que a imaginação não *devaneie*, mas *conjecture* debaixo da rigorosa vigilância da razão, é sempre necessário que se apoie primeiro sobre qualquer coisa de absolutamente certo e não imaginário ou simples palpite. Esta qualquer coisa é a possibilidade do próprio objeto. Logo, é permitido, pelo que respeita à realidade deste último, recorrer à opinião; mas, ela, para não ser sem fundamento, deve estar ligada, como princípio explicativo, ao que é realmente dado e, por conseguinte, certo, e neste caso chama-se hipótese (KrV, p. 652-653, B798). Os conceitos da razão são meras ideias e não possuem objetos imaginados e ao mesmo tempo

admitidos como possíveis. Eles são pensados de modo meramente problemático, para fundar, como ficções heurísticas, princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Por isso, Kant pode afirmar: “a metafísica é a ciência dos limites (*Grenze*) da razão humana.” (*TG*, II, p. 983).

Finalmente, cabe-nos mostrar como a metafísica aparece na condição de sinônimo de filosofia. Sua tarefa principal é resguardar a razão de sua própria dialética. Que a metafísica sirva, enquanto mera especulação, mais para prevenir erros que ampliar o conhecimento, não diminui em nada o seu valor, antes lhe confere mais dignidade e consideração, por meio do ofício de censor que assegura a ordem pública, a concórdia e o bom estado da comunidade científica e impede os seus trabalhos ousados e fecundos de se desviarem do fim principal, a felicidade humana (KrV, B879: 708-709).

A metafísica não pode se elevar acima dos limites da experiência, só há conhecimento teórico dos fenômenos. O supra-sensível não pode ser determinado, senão do ponto de vista ético-prático, assim nos instrui a *Crítica da Razão Pura*. A metafísica como ciência só é possível enquanto sistema de pressupostos e de condições *a priori* da experiência ela mesma, isto é, como filosofia transcendental. Esta metafísica crítica é uma ciência racional pura firmada em bases sólidas, ela é o sistema de princípios e de conceitos *a priori* que estão na base de toda a ciência, dos julgamentos sintéticos *a priori*, enquanto um todo orgânico dotado de uma coerência interna. E mais, toda metafísica deve ser precedida de uma crítica do conhecimento, de uma crítica da razão pura.

Essa estrutura permite a Kant dizer:

Na filosofia moral, não chegamos mais longe que os antigos. Mas no que tange à Metafísica, parece que estamos tomados de perplexidade na investigação das verdades metafísicas. Reina agora uma espécie de *indiferentismo* em face dessa ciência, pois parece ter-se tornado ponto de honra falar com desdém das investigações metafísicas, como se não passassem de meras esquisitices. E, *no entanto, a Metafísica é a autêntica, a verdadeira filosofia!* (*Logik*, VI, p. 456-457).

Kant preocupa-se com o destino da filosofia. As novas bases da metafísica, quer dizer, uma metafísica sistemática segundo a crítica da razão pura, devem permanecer como um legado para a posteridade. Ele quer ser um metafísico de uma nova espécie e está seguro de haver colocado a metafísica sob novos

pilares, após tantas construções arbitrárias, contraditórias entre elas, que não fez outra coisa a não ser ter fornecido armas aos céticos.

Sem dúvidas, Kant reduziu tudo a poeira, como bem disse Mendelssohn (1880, p. 229) no prefácio aos *Morgenstunden*. E acrescentaríamos: para em cima dela construir uma nova possibilidade de filosofar. O plano de restauração da metafísica, é o plano de restauração da filosofia, que já não poderia assentar-se em alicerces dogmáticos. Este projeto filosófico é moderno e já tinha sido iniciado por Descartes. Daqui para frente não se pode ignorar que para fazer filosofia tem-se que levar em consideração a Metafísica.

Finalmente, é preciso dizer que Kant foi um dos filósofos que mais se preocupou com a probidade na filosofia. Seu cuidado e seu rigor na formulação conceitual, especialmente nesta área, atestam que a razão autônoma não exclui a vigilância, em particular a dos filósofos. O seu trabalho requer esforços dobrados. E contra os que acreditam que filosofar é distração e compromisso popular, ele adverte:

[...] eis que se anuncia de maneira aberta e declarada uma pretensa filosofia, segundo a qual pode-se filosofar sem esforço: é suficiente em prestar as orelhas ao oráculo dentro de si mesmo e dele tomar proveito para assegurar a inteira possessão de toda a sabedoria que se pode atingir em filosofia; e tudo isto sobre um tom que mostra como os seus defensores entendem não estar colocados no rol daqueles [...] que estimam continuar a progredir lenta e prudentemente do conhecimento dogmático à crítica de sua faculdade de conhecer. Mas eles pretendem efetuar, num só golpe penetrante, o que um trabalho aplicado ainda não pôde. (VT, VI, p. 377-378).

Essa recomendação parece coadunar-se com duas outras registradas em “*Notícia do professor I. Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766*”:

é um abuso da confiança da comunidade: em vez de ampliar a aptidão intelectual dos jovens que nos foram confiados e formá-los para um discernimento favorável mais amadurecido no futuro, enganá-los com uma Filosofia pretensamente já pronta que teria sido imaginada por outros em seu benefício, donde resulta uma imitação de ciência que só tem curso como verdadeira moeda em certo lugar e entre certas pessoas, mas que é desabonada em qualquer outra parte. O método peculiar de ensino de filosofia é *zetético*, como lhe chamavam os Antigos (de ζητειν), quer dizer, investigante, e só se torna dogmático, isto é, resoluto, no caso de uma razão mais versada em distintas questões. (NEV, II, p. 909).

Por fim, propõe nosso professor: “ver-se-á declaradamente que é muito pouco natural que a filosofia seja um ganha-pão, na medida em que repugna ao seu caráter essencial adaptar-se à ilusão do interesse e à lei da moda, e que só a necessidade, cuja força ainda se faz sentir sobre a filosofia, pode obrigá-la a acomodar-se à forma do aplauso comum.” (NEV, II, p. 910).

Essas ponderações representam, com justeza, o esforço do pensamento kantiano em ajustar sabedoria, crítica e metafísica no sentido de propor à filosofia um permanente trabalho instigador de refletir e concluir por conta própria, algo cujo domínio o filósofo está sempre a buscar, o qual também é o único que lhe pode ser útil, de tal sorte que os discernimentos decididos que porventura tenha obtido têm que ser considerados como consequências de um espírito capaz de guiar-se a si mesmo.

REFERÊNCIAS

KANT, I. *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. (KrV) III.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. (KpV) VII.

_____. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im dem Winterhalbenjahre, Von 1765-1766*. (NEV) II.

_____. *Anthropologie impragmatischer Hinsicht*. (Anth) XII.

_____. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (WA) XI.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. (KU) X.

_____. *Logik*. (Log) VI.

_____. *Reflexionen*. nº 4970.

_____. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. (TG) II.

_____. *Über Pädagogik*. (Über Pädagogik) XII.

_____. *Von einem Neuerdings erhobenen vernehmen Ton in der Philosophie*. (VT) VI.

_____. *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (WDO) V.

MENDELSSOHN, M. *Werke*. Ed. Brasch, 1880. v. I.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

PLATON. *Alcebiades*. (116e – 118b). Édition Bilingue. Trad. de Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

RICOEUR, P. *Le Conflit des Interprétations: essais d'hermeneutique*. Paris: Seuil, 1969.

SCHÄFER, C. (Org). *Léxico de Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012.

NOTAS / NOTES

- ¹ KANT, I. *Werkausgabe: Kritik der reinen Vernunft* (Vorrede zur ersten Auflage). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, Band III, p. 11 (AVIII). Daqui para frente as citações de Kant obedecerão esta edição..
- ² Aqui se vê justificada a afirmação de Ricoeur (1969. p. 405): a filosofia kantiana antes de ser uma filosofia dos sistemas é uma filosofia dos limites. A tensão provocada ao se estabelecer o limites se desdobra na diferença entre *Denkene Erkennen*, diferença, aliás, que mudará a orientação da filosofia de Kant.

ONTOLOGIA, METAFÍSICA E CRÍTICA COMO SEMÂNTICA TRANSCENDENTAL DESDE KANT

Daniel Omar Perez

*Será bom para a metafísica não tomar
conceitos por coisas ou antes, seus
nomes por conceitos raciocinando assim
inteiramente no vazio
Kant.*

1. DA METAFÍSICA EM SEUS VÁRIOS SENTIDOS À ONTOLOGIA DOS OBJETOS SENSÍVEIS

Na obra de Kant encontramos diferentes modos de definir os conceitos de metafísica e de ontologia. Algumas dessas definições referem ao trabalho da tradição dogmática na história da filosofia, outras dizem respeito de uma nova significação dada *em-relação-a* ou *a-partir-do* trabalho crítico e da filosofia transcendental¹. No caso específico do conceito de metafísica já no período pré-crítico Kant afirma em *Geistersehers erläutert durch Traüme der Metaphysik* (*Sonhos de um visionário*) que esta disciplina oferece dois tipos de vantagens:

A primeira consiste em levar adiante tarefas que suscita o espírito indagador quando trata de descobrir mediante a razão propriedades ocultas das coisas. Porém, nisto o resultado decepciona bastante a miúde a esperança e esta vez também tem escapado das nossas ansiosas mãos.

Ter frustra compressa manus, effugit imago,

*Par levibus ventis volucrique simillima somno*².

A outra vantagem resulta mais adequada à natureza do entendimento humano e consiste em comprovar se a tarefa é proporcionada àquilo que pode se saber, e que relação tem a questão com os conceitos de experiência sobre os que sempre devem se apoiar todos os nossos juízos.

Nesse sentido, a Metafísica é uma ciência dos limites da razão humana [...]. (A 115).³

Com efeito, as “duas vantagens” que Kant menciona em 1766 não são senão duas perspectivas sob as quais entendermos a metafísica como aquilo que resultou até agora e tarefa:

1. Como indagação para além da experiência, a decepção de Kant se refere ao conceito de espírito proposto por Swedenborg e analisado no texto citado;
2. Como ciência dos limites.

Uma refere ao exercício frustrante (porque nunca decisivo) da tradição que procura o oculto, a outra indica uma tarefa por se fazer e é caracterizada como tendo uma consequência negativa. Por um lado, de acordo com os resultados do texto de 1766, as afirmações dogmáticas acerca do conceito de espírito não resistem à análise da sua pretensa validade em diferentes contextos de uso. Kant chega à conclusão de que não podemos aplicar essa categoria em qualquer situação cognitiva⁴. Por outro lado, a tarefa de saber até onde podemos avançar com o uso do entendimento na ampliação do conhecimento não forneceria novos conhecimentos, mas nos evitaria a ilusão de buscar ou de afirmar aquilo que está para além dos nossos limites. O problema de afirmar tal ou qual conhecimento positivo sobre algo se desloca a um ponto anterior e passa a levar em consideração as condições desde onde poderia ser afirmado tal ou qual conhecimento.

Já em plena *década* de 1790, uma vez desenvolvido completamente o horizonte da filosofia crítica, no início do manuscrito sobre *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Progressos da Metafísica)*⁵ Kant começa afirmando que a metafísica é “um mar sem ribeiras onde o progresso não deixa marcas” (Ak XX, 259). No entanto, também se interroga do seguinte modo: “o que é propriamente que a razão quer com a metafísica? Qual fim final (*Endzweck*) tem com sua elaboração?” (Ak XX, 259). Assim, a metafísica seria “a ciência direcionada para o progresso do conhecimento do sensível para o suprasensível por meio da razão” (Ak XX, 260, grifo nosso). O sensível referiria aos objetos dos sentidos, estudados por ciências de uma experiência possível. Já o suprasensível alcançaria um tipo de conhecimento que não se referiria àquele tipo de experiência. Dentro deste

quadro, Kant opera uma redução ou delimitação sobre o significado de ontologia que Christian Wolff (2005) considerava como sendo a filosofia primeira. Contra isso cito Kant, a saber:

A ontologia é aquela ciência (enquanto parte da metafísica) que constitui um sistema de todos os conceitos e princípios do entendimento, mas apenas na medida em que se referem a *objetos que podem ser dados aos sentidos* e serem certificados pela experiência. A ontologia não toca o suprassensível, fim final, no entanto, da metafísica, assim, não pertence a esta senão como propedêutica, como pórtico ou átrio da metafísica propriamente dita e é denominada filosofia transcendental por conter as condições e primeiros elementos de todo o nosso conhecimento *a priori*.

Em ela não tem tido muito progresso desde Aristóteles. (Ak XX, 260, grifo nosso).

É preciso evitar qualquer excesso na atribuição de abrangência dos conceitos na leitura deste parágrafo. Primeiro, a expressão “todo o nosso conhecimento *a priori*” refere apenas a todo nosso conhecimento *a priori* com relação aos **objetos da experiência cognitiva**, tal como podemos precisar a partir do dito no início da citação. Isso significa que esta definição de ontologia alcança menos o *ser enquanto ser* (aristotélico ou wolffiano) que os **objetos de uma experiência possível** definidos e delimitados apenas na primeira crítica. Assim, Kant estabelece que “a ontologia é uma resolução do conhecimento nos conceitos *a priori* do entendimento e tem seu uso na experiência.” (Ak XX, 260). Portanto, devemos advertir que aqui não estamos falando de objetos da filosofia prática. Um ponto controverso seria ainda se essa definição de ontologia inclui os objetos da matemática ou conhecimento por construção de conceitos. Entendemos que embora por momentos as passagens possam ser ambíguas dando a entender de que se trata de objetos dados, é pertinente afirmar que se trata de objetos sensíveis tanto puros quanto empíricos. Portanto, efetivamente incluiria objetos como números ou figuras geométricas e também objetos físicos.

Por sua vez, em segundo lugar, se estabelece uma relação de equivalência entre ontologia e filosofia transcendental. Assim, temos ainda mais uma questão que não é nem trivial nem pouco problemática: o escrito dos anos 1790 reduz “filosofia transcendental” a “ontologia” e esta a “ciência dos conceitos e princípios que referem aos objetos que podem ser dados aos sentidos”. Entende-

mos que com o desenvolvimento da *GMS* (Fundamentação) e *KpV* (Crítica da razão prática) há outra significação do termo “filosofia transcendental” que inclui não apenas “a ciência dos conceitos e dos princípios que referem aos objetos que podem ser dados aos sentidos” senão também “a investigação acerca do princípio supremo da moralidade”, onde um tipo especial de conhecimento se estende com apenas os princípios da pura razão, sem nada de empírico. Mas Kant, controversamente, não incluiu esse aspecto no texto dos *Fortschritte* (Progressos).

Para explicitarmos a nossa posição podemos dizer que entendemos que Kant começa com uma noção restrita de filosofia transcendental na primeira crítica associada a ontologia desenvolvida na razão teórica e mais tarde desenvolve o conceito de filosofia transcendental ampliada incluindo o princípio supremo da moralidade desenvolvido na razão prática. Este movimento será compreendido em (Progressos) *Fortschritte* por Kant como a passagem da ontologia para a metafísica como conceitos re-significados e, portanto, diferenciados do significado dos mesmos usados na tradição caracterizada por Kant como dogmática.

2. UMA CRÍTICA DA RAZÃO PURA CONTRA A METAFÍSICA DOGMÁTICA

De acordo com Kant nos *Fortschritte* (Progressos), a metafísica “em seu conceito escolástico é: o sistema de todos os princípios do conhecimento racional teórico puro mediante conceitos, em resumo: ela é o sistema da filosofia teórica pura.” (Ak XX, 261). Assim, os metafísicos **dogmáticos** avançaram com princípios ontológicos para além dos objetos da experiência onde nada pode ser confirmado ou refutado, isto é, dito válido, precisamente por se tratar já não do sensível, mas do suprassensível. “Esta é a via dos dogmáticos, anterior à época de Platão e Aristóteles, mas que se estende até a época de Leibniz e Wolff [...]” (Ak XX, 262). Esta via, natural e ilusória do próprio funcionamento da razão tem como contrapartida a via dos **céticos** com sua doutrina da dúvida sobre as afirmações dogmáticas. O terceiro passo dado pela metafísica é realizado na **crítica da razão pura** no que diz respeito à capacidade (*Vermögen*) de ampliação *a priori* do conhecimento humano em geral. Segundo Kant, os três tempos (dogmatismo, ceticismo e crítica) estão fundados na própria natureza da capacidade humana de conhecimento em seu funcionamento. Isto significa que não se trata de uma linha continua de superação absoluta, mas três momentos que sempre podem recomeçar segundo seja o modo em que a razão funcione.

Para podermos avançar numa apreciação dos “progressos da metafísica” e compreendermos a natureza de uma **crítica da razão pura** devemos dividir a questão em uma parte formal e outra parte material. A parte formal que nos interessa para observar o progresso da razão na tentativa de resolução dos seus problemas necessários é dividida por Kant em três passos:

1. Fazer a distinção de juízos analíticos e sintéticos;
2. Formular a pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?
3. Estabelecer o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*: isto é, discutir sua possibilidade e provar sua realidade objetiva.

Nesse terceiro ponto, sobre a possibilidade (validade) e prova, encontramos os elementos sintáticos e semânticos indispensáveis que queremos destacar. Só com o desenvolvimento daquele percurso, que se conclui na apresentação dos elementos para uma prova, numa crítica da razão pura estaremos em condições de retomar com Kant o problema da possibilidade de uma metafísica:

A filosofia transcendental, quer dizer, a doutrina acerca da possibilidade de todo conhecimento *a priori* em geral, que é a crítica da razão pura e cujos elementos tem sido agora completamente exibidos, tem como seu fim a fundação de uma metafísica, cujo fim, pela sua vez, enquanto fim da razão pura, propõe-se ampliar o limite do sensível para o supersensível; e este é um passo em excesso (*Überschritt*) que para não ser um salto perigoso, dado que não é um processo contínuo dentro da mesma ordem de princípios, é necessária uma extrema preocupação em relação com os limites de ambos os territórios. (AK XX, 272).

Ao mesmo tempo em que é impeditivo avançar no conhecimento teórico para além dos objetos da experiência, delimitado isto em seus conceitos e princípios sob a noção de ontologia, a crítica da razão pura prepara o campo para avançar na possibilidade de um conhecimento com meros princípios da pura razão, o que está sendo denominado aqui de metafísica. Nesse sentido, Kant é terminante: os resultados de uma crítica da razão pura nos permitiriam afirmar que a “amplitude do conhecimento teórico da razão pura não se estende para além dos objetos dos sentidos.” (Ak XX, 273). “Não é possível

conhecimento algum do suprassensível no que diz respeito à capacidade especulativa da razão.” (Ak XX, 277). “Para o fim final da metafísica, consistente na tentativa de transcender o sensível e passar para o suprassensível, esse conhecimento é, por tanto, inadequado.” (Ak XX, 286). A restrição no avanço do conhecimento pela razão está dada pelo modo de conferir realidade objetiva às categorias. Kant menciona dois procedimentos com relação às categorias do entendimento e as ideias da razão: o esquema e o símbolo (Ak XX, 279-280). Esses dois procedimentos oferecem regras referenciais (semânticas) para a objetivação das categorias usadas na formulação do conhecimento explicitado em juízos. Se as regras referenciais são restritivas enquanto ao uso das categorias e impõem limites àquilo que pode ser considerado um conhecimento teórico válido então perguntamos com Kant: “qual tipo de progresso pode fazer a metafísica respeito do suprassensível?” (Ak XX, 296). Kant reservará o termo suprassensível para referir ao território da liberdade. Passar-se-ia de uma filosofia como ciência especulativa para uma filosofia como doutrina da sabedoria (Ak XX, 301). A passagem realizada é da razão teórica, tentando dar conta da experiência cognitiva e seus limites, para a razão prática, tentando dar conta da experiência prática (ou moral em sentido amplo) que já é pura, isto é, apenas segundo princípios da razão. Portanto, não passamos de um conhecimento físico dos objetos para um conhecimento metafísico de entidades transcendentais, mas de um domínio de objetos dados na sensibilidade para outro domínio, o da liberdade. Assim Kant explica na Introdução à terceira crítica a localização dos conceitos usados em um domínio e em outro. Cito Kant:

Os conceitos, na medida em que podem ser relacionados com seus objetos e independentemente de saber se é ou não possível um conhecimento dos mesmos, têm seu campo (*Feld*), o qual é determinado simplesmente segundo a relação que possui o seu objeto com a nossa capacidade de conhecimento. A parte deste campo, em que para nós é possível um conhecimento, é um território (*Boden*) para estes conceitos e para a capacidade de conhecimento correspondente. A parte desse campo a que eles ditam as suas leis é o domínio (*Gebiet*) (*ditio*) destes conceitos e das capacidades de conhecimento que lhes cabem. (KU XVII).

Assim então temos o âmbito dos objetos dados na sensibilidade (e aqui encontramos a ontologia) e o âmbito da liberdade e seus respectivos conceitos (o que Kant está indicando no texto de *Fortschritte* [Progressos] como metafísica). No que diz respeito à parte referente a uma teologia transcendente Kant deixa muito

claro seu posicionamento com relação a uma doutrina especulativa sobre o *Ens Originarium*, a metafísica e os limites da ontologia. Cito Kant (Ak XX, 301-304):

Com a metafísica a razão quer se fazer um conceito da origem de todas as coisas, do ser originário (*ens originarium*) e da sua natureza intrínseca; começa subjetivamente pelo conceito originário (*conceptus originarius*) de *cosidade* em geral (*realitas*), quer dizer, daquilo cujo conceito representa em si mesmo um ser a diferença daquilo cujo conceito representa um não ser, porém, para pensar objetivamente o incondicionado desse ser originário, o representa como contendo o todo (*omnitudo*) da realidade (*ens realissimum*), determinando assim por completo o seu conceito de ser supremo, o que nenhum outro conceito consegue, e no que diz respeito à possibilidade de um tal ser, como Leibniz acrescenta, não há dificuldade em provar, porque as realidades enquanto meras afirmações não podem se contradizer, e o que é pensável em virtude do seu conceito a si mesmo não se contradiz, isto é, tudo aquilo de que é possível o conceito, é também uma coisa possível, eis, no entanto, algo perante o qual a razão guiada pela crítica pode muito bem abanar a cabeça.

Será bom para a metafísica não tomar conceitos por coisas ou antes, seus nomes por conceitos raciocinando assim inteiramente no vazio.

De acordo com Kant, na metafísica dogmática fazemos de uma condição subjetiva do pensamento a condição objetiva da possibilidade das próprias coisas. Assim, confundimos **conceitos** que podem ter uma significação lógica com **coisas** que precisam ser dadas na sensibilidade. Freud chama a esse fenômeno de esquizofrenia. Entretanto, Kant mostra que se trata do procedimento da metafísica dogmática que não tendo realizado aquela distinção fundamental, tenta provar algum destes dois enunciados:

- 1 - Um ser metafísico de todo perfeito deve existir necessariamente, pois se não existisse faltar-lhe-ia a perfeição;
- 2 - Um ser que existe como ser necessário deve ter toda a perfeição, pois se não a tivesse não seria plenamente determinado *a priori* pelo seu conceito, logo, não poderia ser concebido como necessário.

Através da análise logico-semântica dos enunciados Kant chega à conclusão de que da existência suposta não podemos afirmar a existência necessária. O problema central aqui girará em torno do que é a existência. Enquanto no caso

do dogmatismo a existência é um predicado, no caso de Kant se proporrá a existência como posição. A regra que permite aplicar o conceito de existência aos objetos dados na sensibilidade (espaço-tempo) conferirá a restrição do seu uso e permitirá decidir o limite de um conhecimento dito válido (PEREZ, 2008, p. 74ss).

É assim que compreendemos a definição kantiana de ontologia em KrV A 247:

As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenômenos e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro.

Com efeito, o que a Analítica transcendental oferece são princípios de exposição dos fenômenos e não predicados do ser enquanto ser ou da coisa em si. Nesse sentido, a marca referencialista de Kant nos conduz a definir o projeto crítico a partir de uma semântica transcendental. É no desenvolvimento dessa semântica transcendental, desde a dedução transcendental das categorias, passando pelo esquematismo, até os princípios do entendimento que encontramos a questão “ontológica”. Dito por outras palavras, a questão ontológica se resolve no interior de uma elaboração acerca do *que* e do *como* dos juízos, isto é, do que se relaciona e do como se relaciona na estrutura de um juízo.

3. CRÍTICA COMO SEMÂNTICA

A *Crítica da razão pura* tem sido interpretada nos últimos duzentos anos das mais variadas formas, a saber: como psicologia, teoria do conhecimento ou até mesmo como fundamentação da metafísica. Dentre todos os interpretes, para dar alguns exemplos, podemos citar desde os mais contemporâneos como Patricia Kitcher (1990), até o grande leque dos denominados neo-kantianos como Herman Cohen (1885) ou seus opositores como Heidegger (1998).

No entanto, de acordo com Kant, uma crítica da razão pura nos deveria fornecer os elementos para reconhecer quando um conhecimento pode ser dito válido. Isto nos permitiria decidir se os problemas da metafísica sobre objetos transcendentais são ou não possíveis de serem resolvidos pela via da razão teórica. Por isso, Kant afirma em (KrV B 19) que o verdadeiro problema de uma

crítica da razão está contido na pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Dito por outras palavras: quais são as condições de possibilidade para que um enunciado seja considerado válido, isto é, possa ser determinado como verdadeiro ou como falso? Esse é o ponto de partida para entender a crítica a partir da estrutura do juízo. Podemos dizer que essa foi a pauta das interpretações da crítica dos últimos 50 anos. Porém, o problema não se reduzia apenas à estrutura sintática das proposições senão que se estendia à significação dos conceitos envolvidos na sua formulação. Isso é algo que o próprio Kant foi entendendo aos poucos no período pré-crítico. Especialmente pode ser visto no final do texto sobre a falsa subtileza das quatro figuras do silogismo e naquele do único fundamento possível para a existência de Deus (PEREZ, 2008; VALENTIM, 2009). Assim, dentre aqueles que consideram a estrutura do juízo como o elemento fundamental e o ponto de partida podemos encontrar um subgrupo que destacou o elemento semântico.

Rudolf Zocher (1959, p. 138 e ss) em *Kants Grundlehere. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität* afirma que já no neokantismo e em especial em Emil Lask (2003) em *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (escrito no início do século XX, citando a edição de 1911) há uma atualização da doutrina kantiana da transcendentalidade e da validade em termos de uma *semântica*. Lask procurava realizar o pensamento transcendental com a eliminação da subjetividade sob a forma de uma semântica objetiva pura. Nesse sentido, afirma Zocher (1959, p. 143): “Sem dúvida, há princípios na doutrina de Kant para uma semântica objetiva pura.

Butts, (1969) em *Kant’s schemata as semantical rules*, Sellars, (1968) *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes* e Hintikka (1973) *Logic, Language-games, and Information: Kantian Themes in the Philosophy of Logic*; são casos de trabalhos onde é mencionada a questão semântica.

Wolfram Högrefe (1974) em *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik* localiza o problema central da doutrina kantiana como sendo a questão da significação (*Bedeutung*). Para desenvolver sua tese começa examinando os múltiplos significados da palavra “*Konstitution*” tanto nas suas acepções não-filosóficas quanto filosóficas até chegar na noção de “*Wortgebrauchs*” em Carnap, a tradição analítica e Kant. Com esses elementos e com a análise de uma parte da crítica da razão pura, especialmente o esquematismo transcendental, propõe uma semântica transcendental em Kant.

Depois de Horgrebe encontramos o trabalho de Brittan (1978) em *Kant's Theory of Science* com outra menção sobre o problema semântico de Kant.

A interpretação semântica de Zeljko Loparic desenvolvida na sua tese de doutorado (1981) e publicada na forma de livro (2000) sob o título *A semântica transcendental de Kant* nos oferece novos elementos. A diferença dos textos de Lask (2003) onde encontramos o início de uma teoria do conceito em Kant, de Zocher (1959) onde podemos ler a menção da possibilidade de uma semântica em Kant e de Horgrebe (1974) onde se formula uma semântica transcendental desde uma análise e interpretação do esquematismo inserido na tradição do problema do uso do conceito, a tese de Loparic apresenta uma análise exaustiva de toda a estrutura da primeira crítica que nos permite uma leitura sistemática da obra onde concorrem todos os seus elementos. A crítica entendida como teoria da resolução dos problemas da razão e a semântica transcendental como seu centro, permite dar resposta à problemática aberta pelos céticos contra os dogmáticos acerca da validade do conhecimento objetivo teórico não no sentido de propor uma “nova metafísica” senão de propor uma indagação acerca das condições de possibilidade (validade) das proposições numa experiência cognitiva.

Existem outros trabalhos na linha de uma interpretação semântica ou que mencionam o problema realizados posteriormente ao trabalho de Loparic. Por exemplo, Brandt (1995) *The table of judgments: Critique of pure reason* (A 67-76; B 92-101); McDowell (1994) *Mind and World*, Robert Hanna (2001) *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* e Dickerson (2003) *Kant on representation and objectivity*.

Eu vou me restringir à estrutura fundamental do conjunto das teses desenvolvidas pela interpretação semântica de Campinas durante os anos 1980, 1990 e 2000⁶.

4. O PROJETO SEMÂNTICO E OS TIPOS DE JUÍZOS

De acordo com Kant, os problemas da metafísica não são meramente ociosos ou prescindíveis senão que são produzidos pelo próprio funcionamento da razão. Nesse sentido, eles devem poder ser determinados como possíveis de serem resolvidos ou não. Cito Kant,

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. (KrV A VII).

É porque o problema é formulado no próprio funcionamento da razão que Kant busca uma solução indagando nesse sentido. Para poder decidir a questão Kant se pergunta pelas condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori*. Cito Kant:

Ora o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*

O fato da metafísica até hoje se ter mantido em estado tão vacilante entre incertezas e contradições é simplesmente devido a não se ter pensado mais cedo neste problema, nem talvez mesmo na distinção entre juízos *analíticos* e juízos *sintéticos*. A salvação ou a ruína da metafísica assenta na solução deste *problema* ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretende ver esclarecido. (KrV B19).

O procedimento de análise e síntese usado por Kant na apresentação da sua investigação nos permite achar os ingredientes ou elementos do juízo e chegar a um resultado. Com isso obtemos, como condições de possibilidade do juízo, representações sensíveis, representações intelectuais, regras sintáticas da relação entre conceitos, regras semânticas ou referenciais que vinculam conceitos e múltiplos intuitivos, regras operativas do funcionamento da razão em sentido amplo que permitam fazer funcionar o dispositivo que executa as regras sintáticas e semânticas, e o operador das regras que Kant chama de natureza humana ou também de razão humana.

Com isto estamos em condições de passar da disposição natural para a decisão acerca da metafísica como ciência, cito Kant:

Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica. E, por conseguinte, também acerca desta se põe agora a pergunta: *como é possível a metafísica enquanto disposição natural?* ou seja, como é que as interrogações, que a razão pura levanta e que, por necessidade própria, é levada a resolver o melhor possível, surgem da natureza da razão humana em geral?

Como, porém, até agora todas as tentativas para dar resposta a essas interrogações naturais, como seja, por exemplo, se o mundo tem um começo ou existe desde a eternidade, etc., sempre depararam com contradições inevitáveis, não podemos dar-nos por satisfeitos com a simples disposição natural da razão pura para a metafísica, isto é, com a faculdade pura da razão, da qual, aliás, sempre nasce uma metafísica (seja ele qual for); pelo contrário, tem que ser possível, no que se lhe refere, atingir uma certeza: a do conhecimento ou ignorância dos objetos, isto é, uma decisão quanto aos objetos das suas interrogações ou quanto à capacidade ou incapacidade da razão para formular juízos que se lhes reportem; consequentemente, para estender com confiança a nossa razão pura ou para lhe pôr limites seguros e determinados. Esta última questão, que decorre do problema geral acima apresentado, poderia justamente formular-se assim: *como é possível a metafísica enquanto ciência?* (KrV B22).

Assim, o problema da natureza do objeto da experiência cognitiva e da capacidade da razão de formular juízos que se refiram a eles se apresenta como o problema central formulado na pergunta pela possibilidade dos juízos.

Este problema não é apenas formulado na primeira crítica em 1781 e 1787. O programa da filosofia kantiana se expressa da mesma forma durante toda a obra. Em *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) 1784, referindo-se ao problema da razão prática, Kant afirma: “Surge agora a questão: como são possíveis esses imperativos.” Kant avança ainda uma especificação sobre a tarefa empreendida. Cito (AA 04, GMS 48):

[...] a questão de como é possível o imperativo da moralidade é, sem dúvida, a única que precisa de solução, visto que ele não é de modo algum hipotético e, por conseguinte, a necessidade objetivamente representada não pode se apoiar em qualquer pressuposto como nos imperativos hipotéticos.

No entanto, esta tarefa parece ser apenas esboçada na GMS pelo que se declara, nessa obra (AA 04 GMS 95):

Como é possível *a priori* uma tal proposição prática sintética e por que ela é necessária, eis aí um problema cuja solução não está dentro dos limites da Metafísica dos Costumes, nem temos afirmado sua verdade aqui, muito menos alegado ter em nosso poder uma prova da mesma.

Porém, finalmente em (AA 04, GMS 110), a pergunta volta a aparecer explicitamente, propondo seguidamente uma demonstração de “*como é possível um imperativo categórico?*”

A pergunta explícita pela possibilidade das proposições sintéticas não se limita à razão teórica e à razão prática. Na terceira crítica, na “Investigação da questão se no juízo de gosto o sentimento de prazer precede o ajuizamento ou se este ajuizamento precede o prazer”, Kant diz: “A solução deste problema é a chave da crítica do gosto e por isso digna de toda atenção”. Aqui aparece a seguinte declaração:

O prazer que sentimos nós o imputamos a todo outro, como se, quando denominamos uma coisa bela, se tratasse de uma qualidade do objeto, que é determinada nele segundo conceitos; pois a beleza, sem referência ao sentimento do sujeito, por si não é nada. Mas temos que reservar a discussão desta questão até a resposta àquela outra: como juízos estéticos são possíveis? (AA 05 KU 30).

A sentença kantiana é tão clara como nos outros dois casos. Tanto na razão teórica e na razão prática quanto nos *juízos reflexionantes*, o problema é **a possibilidade das proposições sintéticas**; isto é: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* cognitivos, imperativos e estéticos.

Com isto já teríamos elementos para pensar que o problema da razão pura na sua sistemática tarefa crítica, como filosofia transcendental em sentido amplo (e não apenas restrito à primeira Crítica), passa decididamente pela indagação acerca da possibilidade dos juízos. Porém, os diferentes momentos do texto kantiano nos quais a tarefa aparece explícita não terminam por aqui. Em *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (RGV), podemos citar uma nota de rodapé muito esclarecedora:

Se a proposição ‘Há um Deus’, por conseguinte: ‘Há um bem supremo no mundo’ tiver (como proposição de fé) de provir somente da moral, é uma proposição sintética *a priori*; embora ela seja aceita apenas na referência prática, vai além do conceito de dever, que a moral contém (e que não pressupõe nenhuma matéria do arbítrio, mas somente leis formais suas) e não pode, portanto, desenvolver-se a partir da moral. Mas como é possível semelhante proposição *a priori*?

Kant continua:

A consonância com a simples ideia de um legislador moral de todos os homens é, decerto, idêntica ao conceito moral de dever em geral, e, assim, a proposição que ordena tal consonância seria analítica. Mas a aceitação da existência de um objeto diz mais do que a sua mera possibilidade. A chave para a solução deste problema, tanto quanto a julgo discernir, só a posso aqui indicar, sem a desenvolver (AA 08, RGV BA IX – X).

Nessa linha de reflexão podemos pensar que a pergunta kantiana pela possibilidade das proposições se estende à doutrina do direito com o enunciado: “Isto é meu”. Cito Kant no parágrafo 6 *Dedução do conceito da posse meramente jurídica de um objeto exterior (possessio noumenon)*:

A questão ‘como são possíveis um *meu* e *seu* exteriores’ se resolve na questão ‘como é possível uma posse meramente jurídica (inteligível)?’, e esta, por sua vez, na terceira: ‘como é possível uma proposição jurídica sintética *a priori*?’

Também vemos a mesma preocupação na história, no texto: *Der Streit der Fakultäten*, quando Kant deve decidir sobre a validade da proposição “O gênero humano progride para melhor”. Trata-se de uma proposição sintética *a priori* e como tal sua validade não pode ser decidida nem apenas pelo princípio de identidade e não contradição nem empiricamente.

Em todos os casos que citamos até aqui a possibilidade (validade) das proposições sintéticas *a priori* é resolvida não apenas de modo a esclarecer as regras sintáticas de sua estrutura (Sujeito – conetiva lógica – predicado: S.p) se não introduzindo algum tipo de elemento sensível entre seus ingredientes. Isso permite estabelecer algum tipo de referência.

Na primeira crítica as categorias do entendimento referem à intuição e com isso restringem seu uso aos objetos dados na sensibilidade (LOPARIC, 2000; PEREZ, 2008). Já na segunda crítica temos um princípio da razão pura e um tipo de sentimento que Kant denomina de respeito (*Achtung*) (LOPARIC, 1999; PEREZ, 1999, 2001, 2008). Na terceira crítica encontramos as categorias vinculadas a um sentimento de prazer e desprazer (LOPARIC, 2001, 2010; PEREZ, 2006, 2008). Na doutrina do juízo *isto é meu* refere a uma força coercitiva do Estado (LOPARIC, 2005). Na reflexão sobre a história o progresso para melhor das ideias da república

está associado ao afeto do entusiasmo (PEREZ, 2006, 2014)⁷. Em cada caso (em cada tipo de juízo) podemos observar que as representações intelectuais não se sustentam na sua validade senão em relação com algum tipo de elemento sensível. Essa operação de Kant é o que chamamos de **semântica transcendental**.

A utilização do termo **semântica** refere aos problemas de sentido, significação e referência dos conceitos expostos explicitamente por Kant em toda a sua obra. O problema do significado dos conceitos não é uma invenção de Kant. No diálogo *Crátilo* de Platão (2014), encontramos uma reflexão sobre a origem da linguagem e a relação das palavras com aquilo que referem. Na *Lógica* Aristóteles (2008) se desenvolve não só o significado da palavra senão também de uma proposição. Poderíamos dizer ainda que as elaborações de logos apofântico e logos semântico referem à questão da significação. O termo *semantikos* que aparece também nos estudos dos estóicos é traduzido por semântico e em alemão por *bezeichend*, expressão usada por Kant. Em *Sumulae logicales* de Pedro Hispano (1986), que retoma boa parte da tradição escolástica também encontramos desenvolvimentos de teorias da significação e da suposição de algo como uma semântica intencional e extensional, bem como a suposição se sustenta numa semântica realista (Beuchot, 1992). No *Ensaio sobre o entendimento humano* Locke (2012) também aborda o problema do significado das palavras. Isso é para mostrar que não se trata de um problema novo, descoberto neste século nem no passado. O próprio Donald Davison (1985, p. 199) afirma que o estudo da estrutura geral da linguagem foi realizado por Platão, Aristóteles, Hume, Kant, Russell, Frege, Wittgenstein, Carnap, Quine e Strawson.

Entretanto, Kant não tem nenhuma teoria da origem da linguagem como também não tem nenhuma uma teoria geral da significação, apenas aborda o problema da validade das proposições com relação à significação dos conceitos e para isso usa uma semântica bastante específica que Loparic (2000) chama de **Transcendental**. Trata-se dos elementos e do modo da relação de significação que permite decidir se um determinado tipo proposicional pode ser válido ou não em uma determinada experiência, seja esta cognitiva, prática, estética, de direito ou da história. Não é outra coisa que a indagação acerca do *que* (*was*) se relaciona e de *como* (*wie*) se relaciona.

A velha ontologia como ciência do ser e da metafísica como conhecimento do suprassensível foi substituída em Kant pela análise de tipos proposicionais e a constituição de campos de sentido onde essas proposições podem vir a fazer sen-

tido, isto é, podem ser ditas válidas ou inválidas e com isso podem vir a ser utilizadas na formulação de problemas e eventualmente das suas respectivas resoluções.

5. A NATUREZA HUMANA E A TEORIA DO JUÍZO

A teoria do juízo de Kant parte de uma estrutura do tipo S.p e distingue, segundo o modo geral de validação em analíticos (cuja resolução está dada pelo princípio de identidade e de não contradição) e sintéticos (cuja resolução não está dada pelo princípio de identidade e de não contradição e precisa de outro elemento), estes últimos por sua vez se dividem em *a posteriori* e *a priori* com relação à experiência. A **semântica transcendental** refere ao *que* e ao *como* destas últimas proposições. Por sua vez, as proposições sintéticas *a priori* se dividem em diferentes tipos segundo seja o tipo de experiência que se precisa abordar (cognitiva, prática, estética...).

Porém, a tarefa de Kant não acaba aqui senão que consiste ainda em construir o aparelho que faz funcionar as regras em cada caso. O operador ou executor das regras é chamado por Kant de sujeito, homem (em sentido genérico), natureza humana, gênero humano, humanidade, povo ou comunidade segundo seja o tipo proposicional e a experiência em questão. O sujeito da experiência cognitiva precisa ter conceitos, operadores lógicos e também percepções (primeira crítica), mas não precisa ter um sentimento de respeito, isso sim é imprescindível na experiência moral (segunda crítica). Do mesmo modo, a experiência estética exige um sentimento de prazer e desprazer (terceira crítica), mas o afeto de entusiasmo é imprescindível no julgamento sublime e na história (terceira crítica e segunda parte do Conflito das faculdades). Em cada caso a sensibilidade específica se corresponde com o tipo de juízo em cada experiência.

Poderíamos dizer ainda que o procedimento de trabalho que realizamos desde Kant se reconhece nos seguintes passos: 1. partimos do tipo de proposição fundamental que se enuncia na experiência em questão, 2. achamos seus ingredientes, 3. enunciamos suas regras sintáticas, 4. enunciamos suas regras referenciais, 5. enunciamos os operadores e 6. construímos o executor das regras e dos operadores que permite formular o enunciado dentro de um campo de sentido. Não só que não se trata já de dar conta da totalidade do ser senão que também não se trata de erigir um sujeito unificador. Embora possamos dizer que

se trate da mesma razão, o seu funcionamento, os elementos que operam e o próprio operador mudam.

Com este procedimento não só damos unidade sistemática à leitura da filosofia transcendental, mostrando que não se trata ora de teoria do conhecimento, ora de moral ora de arte, ora de biologia, mas da possibilidade dos juízos sintéticos, senão que também podemos ir para além das experiências e tipos de juízos formulados por Kant e entender a semântica transcendental como tarefa filosófica. Nesse sentido, o programa de trabalho pode avançar: 1. Dentro da própria obra de Kant; 2. Na leitura da história da filosofia; 3. Abordando as condições de possibilidade de outras experiências.

6. O PROGRAMA DE TRABALHO DENTRO DA PRÓPRIA OBRA DE KANT

No ano de 1982, Zeljko Loparic, perante a mesa de exame da faculdade de filosofia e letras da Universidade Católica de Louvain, defendia sua tese de doutorado trabalhada desde 1978 e intitulada *Scientific solving-problem in Kant and Mach*. A tese do trabalho é que a Crítica da razão pura é uma teoria da resolução de problemas inevitáveis da razão e, nesse sentido, a metafísica da natureza de Kant é um programa de investigação científica no campo da natureza. Para isso, propõe que o método usado por Kant é o da análise e síntese dos geômetras gregos, que a razão é um aparelho humano de resolver de problemas com operações e representações sensíveis e operações e representações intelectuais. Propõe também que a analítica transcendental seja interpretada como semântica transcendental, isto é, uma teoria *a priori* da referência e da verdade que fundamentaria a teoria da resolução dos problemas de Kant. Assim, a metafísica da natureza, como programa *a priori* de investigação científica possui um primeiro nível baseado na doutrina do cânone do poder do juízo e um segundo nível, baseado no cânone heurístico ou regulativo da razão especulativa. Nesse sentido se desenvolve uma teoria dinâmica da matéria como programa *a priori* de investigação para a mecânica racional. O trabalho de doutoramento tem uma segunda parte dedicada à concepção de ciência de Mach estabelecendo uma relação com Kant. Com relação à primeira parte, desde 1982 uma série de trabalhos sobre temas e problemas específicos tem sido publicada na forma de artigos e capítulos de livro com os desdobramentos dessa tese, do mesmo modo, outros prosseguiram em diferentes tópicos e apresentaram seus resultados na forma de

dissertações, teses e artigos. Nesse sentido, um número significativo de pesquisadores desenvolveram dissertações e teses avançando em diferentes pontos na interpretação semântica durante as décadas de 1990 e 2000. Suze Piza, Olavo Pimenta, Marcos Alberto Oliveira, Agostinho Meirelles, Orlando Linhares, Alexandre Hahn, Claudio Sipert, Andrea Faggion, Joaõzinho Beckenkamp, Fábio Scherrer, entre outros (inclusive eu mesmo) trabalharam na linha aberta por Loparic em Campinas⁸. Atualmente há várias teses em desenvolvimento em diferentes programas de pós-graduação no Brasil que trabalham, dialogam ou rejeitam a interpretação semântica. Durante esse período também, se percebeu que aquele trabalho desenvolvido na primeira crítica podia ser desenvolvido na segunda com as proposições práticas, mas tarde com as proposições reflexionantes, do direito, da história, da pedagogia, da política, da virtude e assim por diante.

Nesse sentido, podemos continuar progredindo para elucidar o problema dos diferentes tipos de juízos e dos objetos dos diferentes domínios bem como a construção dos diferentes operadores indagando os textos publicados, as lições, as reflexões e as cartas.

7. OS RESULTADOS SUBSEQUENTES DO PROJETO DE KANT

No século XIX o idealismo alemão desde Fichte, Schelling, Schopenhauer e Hegel se propuseram uma filosofia depois de Kant e com grandes críticas contra ele. Atacaram sua falta de unidade última, a negativa de poder aceder à coisa em si ⁹, o que consideraram logicismo ou formalismo e caracterização seu trabalho em vários momentos como psicologia. Certamente, não se trata de uma superação do kantismo ou de um aprofundamento, mas de uma mudança de projeto. Com efeito, no idealismo alemão se trata de outro projeto filosófico, um projeto que enuncia suas afirmações desde o absoluto e é desde esse lugar impossível que se enunciam também as críticas contra Kant. Assim, passamos da interrogação pelas condições de possibilidade das proposições sintéticas de uma experiência em cada caso (cognitiva, moral, estética, etc.) à perspectiva da totalidade. Por essa via retornamos à afirmação de aquilo que não pode ser sustentado, segundo a filosofia crítica. Retomar os projetos do idealismo alemão desde sua base significa um modo de afirmar o procedimento metafísico que Kant tinha criticado desde 1781. No entanto, ao reavivarem o problema da unidade do sistema e o problema do acesso à coisa em si servem de base para as tentativas

posteriores de um pensamento ontológico, especialmente no que diz respeito a novas tentativas autodenominadas de realistas em todas suas modalidades.

No século XX encontramos vários projetos filosóficos que retomaram a questão da metafísica e da ontologia e que nós dividiremos em quatro linhas fundamentais de investigação: 1. fenomenologia; 2. filosofia analítica; 3. marxismo; 4. pós-estruturalismo. A Fenomenologia parte da crítica de Husserl contra Descartes e Kant e abre um novo campo de investigação desenvolvido mais tarde por Heidegger, Sartre, Merleau Ponty e os atuais fenomenólogos. A Filosofia analítica no que diz respeito à ontologia parte de Russell e Carnap e avança com Quine, e atualmente Searle e os semanticistas lógicos. Nessa linha, Kant recebeu críticas sobre a noção de experiência e a validade de sua invenção de “juízos sintéticos *a priori*”. O marxismo desenvolveu uma ontologia com Lucacks, outra com Adorno e atualmente outra com Badiou, bem mais distantes de Kant. O pós-estruturalismo de Deleuze e de Derrida, com diversas modalidades estão propondo outro tipo de debate sobre a ontologia e a metafísica. Seja como for, em todos os casos encontramos críticas contra Kant como elemento decisivo do seu labor filosófico. Em geral, desde o conjunto das quatro linhas as críticas são contra sua falta de introdução do tempo histórico, a noção de experiência, a invenção dos juízos sintéticos ou a elaboração do sujeito transcendental. Um diagnóstico preliminar nos mostra que em grandes traços não foi possível fazer filosofia e retomar o problema da metafísica e da ontologia sem estabelecer uma relação com a obra de Kant. Dado o horizonte amplo do debate apenas indicarei quatro obras recentemente publicadas. No século XXI se publicaram quatro trabalhos (segundo as linhas anteriormente indicadas) sobre ontologia e metafísica que se propõem pensar a questão depois de Kant: 1. Quentin Meillassoux (2008) *After Finitude: An Essay On The Necessity Of Contingency*, Markus Gabriel (2011) *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*, 3. Timothy Williamson (2013) *Modal Logic as Metaphysics*; 4. Renuad Barbaras (2013) *Dinamique de la manifestacion*. Meillassoux procura um realismo especulativo retomando sua herança em relação com Alan Badiou. Discute a questão do sujeito e do sentido das proposições a partir de Descartes e contra Kant, Gabriel procura explicar o ser também a partir do absoluto desde a tradição iniciada por Schelling, questiona a investigação kantiana das condições de possibilidade reivindicando um realismo das condições de possibilidade das condições de possibilidades, Williamson se inscreve na tradição analítica num diálogo com Kripke e Russell trabalhando o sentido das proposições no registro da semântica, finalmente, Barbaras resgata a fenomeno-

logia de Husserl repensando as condições da experiência. Entendemos que nesse horizonte de propostas e debates é possível retomar a filosofia transcendental no que diz respeito àquilo que consideramos como a *realidade* e o *agir* em relação com ela e nela. Considero que é possível em cada caso dar uma resposta desde a própria obra de Kant. O resultado da retomada da obra de Kant para responder a formulações ontológicas contemporâneas é o que chamaremos um neokantismo semântico. O procedimento a ser retomado é o da interrogação acerca das condições de possibilidade de uma experiência a partir da pergunta pela condição de possibilidade do enunciado. O início da tarefa se pauta pelo ponto de enunciação do enunciado em questão ao qual devemos retornar para poder esclarecer e determinar o próprio ponto de partida. É assim que entendemos o percurso kantiano que vai da pergunta pela possibilidade das proposições sintéticas até o desenvolvimento de uma antropologia do ponto de vista pragmático como ciência.

Nos últimos anos, no âmbito da filosofia analítica tem se desenvolvido uma grande quantidade de trabalhos em semântica e pragmática que nos permitem avançar nas questões ontológicas e metafísicas com novas ferramentas, algumas delas não só consideram a estrutura dos enunciados na linguagem senão também o sujeito da enunciação. No âmbito da fenomenologia se avançou no conceito de experiência em relação com um eu ou um sujeito dessa experiência. Tanto um elemento quanto outro (elementos de semântica e pragmática e a noção de experiência) pode ser considerado útil para avançar na ideia de uma semântica como filosofia.

Consideramos também que a partir do procedimento de trabalho da semântica transcendental é possível refazer uma leitura da história da filosofia a partir dos seus problemas, dos modos de resolução e da validação desses modos de resolução.

Entendemos que a interpretação de Lucas Angioni sobre a obra de Aristóteles se aproxima desse tipo de abordagem. Também a leitura de McDougal sobre Hegel destaca o elemento semântico. Sonia Barreto e Suze Piza ensaiaram a semântica transcendental e a semântica existencial num caso e a semântica histórica noutro caso na leitura de Heidegger e Foucault respectivamente em suas diferentes teses de doutorado na Unicamp. Do mesmo modo Patricia Kauark propõe uma semântica e uma pragmática para dar conta das condições de possibilidade da indagação de campos semânticos em mecânica quântica. Robert Hanna reivindica explicitamente um neokantismo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Tratados de lógica*. México: Editorial Porrúa, 2008.
- BARBARAS R. *Dynamique de la manifestation*. Paris: Vrin, 2013.
- BEUCHOT, M. *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. Cidade do México: UNAM, 1992.
- BONACCINI, J. A. *A dialética em Kant e Hegel. Ensaio sobre o problema da relação entre ser e pensar*. Natal: Editora da UFRN, 2000.
- _____. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- BRANDT, R. *The table of judgments: critique of pure reason* (A 67-76; B 92-101). Atascadero, CA: Ridgeview, 1995.
- BRITTAN, G. *Kant's theory of science*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- BUTTS, R. Kant's schemata as semantical rules. In: BECK, L.W. (Ed.). *Kant studies today*. La Salle, IL: Open Court, 1969. p. 290-300.
- CAIMI, M. *La metafísica de Kant: reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant: los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff*. Buenos Aires: Editora Eudeba, 1989.
- COHEN, H. *Kant's theorie der erfahrung*. Berlin: Harrwitz und Gossmann, 1885.
- DAVAL, R. *La métaphysique de Kant: perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- DAVISON, D. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- DICKERSON, A. B. *Kant on representation and objectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DUQUE, F. Estudio preliminar. In: KANT, I. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.
- FAGGION, A.; BECKENKAMP, J. *Temas semânticos em Kant*. São Paulo: DWW Editorial, 2013.
- FREULER, L. *Kant et la pétaphysique spéculative*. Paris: Vrin, 1992.
- GABRIEL, M. *Transcendental ontology: essays in German idealism*. London; New York: Continuum, 2011.
- HANNA, R. *Kant and the foundations of analytic philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das problem der metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- HINTIKKA, J. *Logic, language-games, and information: Kantian themes in the philosophy of logic*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- HISPANO, P. *Tratados, llamados después sùmulas de lógica*. Tradução M. Beuchot. Cidade do México: UNAM, 1986.
- HOGREBE, W. *Kant und das problem einer transzendentalen semantik*. München; Freiburg: Verlag Karl Alber GmbH, 1974.

- KANT, I. *Kant's gesammelte schriften*. Berlin: W. de Gruyter, 1901.
- _____. *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- _____. *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Buenos Aires: Leviatán, 2004.
- _____. *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.
- _____. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.
- _____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- _____. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KITCHER, P. *Kant's transcendental psychology*. New York: Oxford University Press, 1990.
- LASK, E. *Die logik der philosophie und die kategorienlehre*. Jena: Schleglmann, 2003.
- LAYWINE, A. *Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy*. NAKS. California: Ridgeview Publishing Company, 1993. v. 3.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- LOPARIC, Z. O fato da razão: uma interpretação semantica. *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.
- _____. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas, SP: CLE, 2000.
- _____. Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos. *Studia Kantiana*, v. 3, n.1, p. 49-90, 2001.
- _____. O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In: PEREZ, D. O. (Org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005. p. 273-313.
- _____. Os juízos de gosto sobre a arte na terceira crítica. *Kant e-Prints: Revista Internacional de Filosofia*, v. 5, n. 1, p. 119-141, 2010. Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php?journal=kant-e-prints&page=article&op=view&path%5B%5D=386&path%5B%5D=289>>. Acesso em: 20 jan. 2016.
- McDOWELL, J. *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- MEILLASSOUX, Q. *After finitude: an essay on the necessity of contingency*. Translation Ray Brassier. London: Continuum, 2008.
- PEREZ, D. O. Sentido e moral kantiana a partir de sua estrutura argumentativa. *Anais de Filosofia*, São João Del Rey, MG: UFSJ, v. 6, p. 89-96, 1999.
- _____. O sentimento moral em Kant. *Revista Tempo da Ciência*, UNIOESTE, v. 8, n.15, 2001.
- _____. *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005.
- _____. O sentido das proposições reflexivas. *Crítica*, UEL, v. 11, p. 35-96, 2006.
- _____. Os significados da história em Kant. *Philosophica*, Lisboa, v. 28, p. 67-107, 2006.
- _____. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat, 2008.

_____. A loucura como questão semântica: uma interpretação kantiana. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 95-117, 2009.

_____. História e teleologia na filosofia kantiana: resposta às críticas de Ricardo Terra contra a Escola Semântica de Campinas. *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 16, p. 144-159, 2014.

PLATÃO. *Crátilo*. São Paulo: Paulus, 2014.

SELLARS, W. *Science and metaphysics: variations on Kantian Themes*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

TERRA, R. R. História e direito em 1784: comentários sobre a interpretação da Escola Semântica de Campinas. *Studia Kantiana*, v. 12, p. 175-194, 2012.

VALENTIM, M. A. Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo. *Studia Kantiana* v. 9, p. 201-226, 2009.

WILLIAMSON, T. *Modal logic as metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WOLFF, C. *Erste Philosophie oder Ontologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005.

ZOCHER, R. *Kants grundlehere: ihr sinn, ihre problematik, ihre aktualität*. Erlangen: Universitätsbibliothek Erlangen, 1959.

NOTAS / NOTES

- ¹ Existe uma série de trabalhos que foi consultada na elaboração desta pesquisa. Citamos os mais relevantes para nossa reflexão. Laywine (1993) *Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy*. Daval (1951) *La métaphysique de Kant: perspectives sur la métaphysique de Kan d'après la théorie du schématisme*. Freuler (1992) *Kant et la métaphysique spéculative*.
- ² Tradução: *Por três vezes sua imagem em vão se movimenta entre as mãos como um vento sutil como um fugaz sonho*. (VIRGÍLIO. *Eneida* II 793-794 e VI 701-702).
- ³ Temos utilizado duas traduções como referência para a leitura e interpretação do texto em alemão, uma em castelhano e a outra em português. Porém, a tradução escrita no texto é nossa.
- ⁴ Desenvolvi uma análise do procedimento deste texto em Perez, (2008, p. 92 e ss) *Kant e o problema da significação*. (2009) *A Loucura como questão Semântica: uma Interpretação Kantiana*.
- ⁵ Para um estudo aprofundado do conceito de metafísica nos *Progressos* há um trabalho de Mario Caimi (1989) *La metafísica de Kant: reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant: los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff*. Tambien Feliz Duque (1987) *Estudio preliminar*. In: Kant, I. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*.
- ⁶ Existe uma série de trabalhos publicados por vários pesquisadores no interior da interpretação semântica na forma de artigos, dissertações e teses, citarei aqui como indicação os publicados em Faggion e Beckenkamp (2013). O termo “escola semântica de Campinas” foi formulado por Ricardo Terra em (2012).
- ⁷ Cada um desses casos foi tratado sob diferentes aspectos em artigos, dissertações e teses na escola semântica de Campinas.
- ⁸ Com relação às dissertações originadas a partir da semântica transcendental da primeira crítica e seus desdobramentos na totalidade da filosofia transcendental orientadas pelo próprio Zeljko Loparic podemos destacar: Marco Antonio Frangiotti. *Kant e a análise geométrica grega*. 1989; Silvio Pinto. *Uma reconstrução lógica da segunda antinomia da razão pura*. 1991; Daniel Omar Perez. *Significação dos conceitos e solubilidade dos problemas*. 1996; Marcos Alberto de Oliveira. *Razão problematizante e investigação científica na filosofia*

kantiana da natureza. 2000; Agostinho de Freitas Meirelles. *História e objetividade em Kant*. 2002; Olavo Calabria Pimenta. *Elementos fundamentais da analítica transcendental de Kant*. 2003; Andréa Luisa Buchile Faggion. *O papel do facto da razão na fundamentação da moralidade em Kant*. 2003; Cesar Tadeu Fontoura. *Aspectos semânticos da exposição transcendental do juízo de gosto. Estudo sobre a estética kantiana na Crítica da faculdade do juízo*. 2004; Alexandre Hahn. *Problemas semânticos na doutrina da virtude de Kant*. 2005; Fábio César Scherer. *Intuição e dedução nas regras para a direção do espírito*. 2005; Juliano César de Lazari. *O método combinado de análise e síntese em Kant*. 2006; Chelaine da Silva. *Faktum der Vernunft: considerações sobre suas interpretações*. 2006; Cláudio Sipert. *O problema da realidade objetiva da idéia do sumo bem em Kant*. 2008; Ricardo Machado Santos. *Moralidade e história na Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita de Kant*. 2010; Fabiano Queiroz da Silva. *A liberdade prática na Crítica da razão de Kant: o problema da compatibilidade entre a solução crítica da terceira antinomia e o Cânone*. 2010; Rodrigo Augusto Rosa. *Sistemas teóricos em Kant: o controle da experiência mediante as máximas da razão*. 2011; Ricardo Machado Santos. *Moralidade e História na Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita de Kant*; 2011; Diego Frederichi. *Posse Jurídica e Estado na Doutrina do Direito de Kant*. 2014.

Com relação às teses de doutorado também orientadas por Loparic podemos destacar: Leopoldo Fulgencio. *O método especulativo em Freud*. 2001. Daniel Omar Perez. *Kant e o problema da significação*. 2002. Fábio César Scherer. *Teoria kantiana dos juízos jurídico-políticos a priori segundo o método de análise e síntese*. 2005. Alexandre Hahn. *A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant*. 2005. Marcos Alberto de Oliveira. *A idéia de uma doutrina da virtude na metafísica kantiana dos costumes*. 2005. Orlando Bruno Linhares. *A gênese das antinomias matemáticas kantianas*. 2005. Andrea Luisa Buchile Faggion. *Dedução transcendental e esquematismo transcendental*. 2007. Alexandre Hahn. *A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant*. 2009. Agostinho de Freitas Meirelles. *Crítica e história na filosofia de Kant*. 2009. Fábio César Scherer. *Teoria kantiana dos juízos jurídico-políticos a priori segundo o método de análise e síntese*. 2010. Cláudio Sipert. *A modificação de sentido do sumo bem na filosofia tardia de Kant*. 2013. Suze de Oliveira Piza. *Semântica transcendental e semântica histórica*. 2014. Ricardo Machado Santos. *Sobre os fins da razão: Auto-formação e perfeição moral do homem no pensamento tardio de Kant*, 2015. Rodrigo Augusto Rosa. *A Synthesis Speciosa como uma abordagem modelo-teórica das ciências exatas em Kant*, 2015.

Essas produções se desdobraram em outras pesquisas orientadas por outros pesquisadores em cursos de pós-graduação de outras universidades brasileiras, especialmente na Universidade Estadual de Londrina e na Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

- ⁹ Em Juan Adolfo Bonaccini (2000), encontramos um excelente estudo das ideias e das antinomias em Kant, da questão do absoluto em Hegel e de como se apresente a crítica de Hegel a Kant sobre a questão das antinomias. Em Juan Adolfo Bonaccini (2003), encontramos a reconstrução da questão da coisa em si em Kant e sua contemporaneidade. O estudo contempla o exame de Reinhold, Jacobi, Maimon, Schulze, Beck, Fichte, Schelling e Hegel. Além da abordagem de interpretações do século XX sobre o problema, tais como: Prauss, Buchdahl e Allison. Ambos os trabalhos de Bonaccini (2000, 2003) são ponto de partida para um conhecimento da mudança de projeto sobre o problema abordado por Kant.

ACERCA DE LA FUNCIÓN REGULATIVA DEL PRINCIPIO DE CORRESPONDENCIA DE BOHR

Hernán Pringe

En este trabajo me propongo analizar desde una perspectiva trascendental el rol que cumple el principio de correspondencia de Bohr. Sostendré que este principio es un principio regulativo en estricto sentido kantiano. En particular, intentaré mostrar que hasta la introducción del punto de vista de la complementariedad, el principio de correspondencia lleva a cabo la tarea propia de una máxima heurística con la que se busca exhibir directamente en la intuición conceptos de objetos físicos. Por el contrario, desde la perspectiva de la complementariedad, con el principio de correspondencia se intenta que ciertos conceptos de objetos físicos sean exhibidos indirectamente en la intuición, mediante analogías simbólicas. Esta lectura trascendental del pensamiento de Bohr nos permitirá explicar el desarrollo conceptual de su interpretación de la teoría cuántica desde 1913 hasta la conferencia de Como de 1927.

En la primera parte del trabajo, presentaré los presupuestos kantianos mínimos necesarios para mi argumentación posterior. En segundo lugar, consideraré la historia del principio de correspondencia, desde sus orígenes en 1913 hasta la teoría de Bohr-Kramers-Slater. Luego, discutiré la noción de complementariedad y su conexión con la cuestión del conocimiento simbólico en la teoría cuántica. Finalmente, analizaré el rol del principio de correspondencia en el marco de la complementariedad.

1.

El siguiente ejemplo será suficiente para introducir los elementos kantianos necesarios para nuestro análisis del pensamiento de Bohr (PRINGE,

2007, p.19ss). Consideremos la analogía¹: “C es la causa de E, tal como A es la causa de B”, en donde A, B y E son eventos dados, pero C es desconocido. Siendo E dado, su causa C es buscada en la experiencia bajo la presuposición de que la relación causal entre C y E es en cierto sentido idéntica a la relación ya conocida entre A y B. Este procedimiento es empírico, por lo que la analogía así establecida será a posteriori. Sin embargo, la filosofía trascendental determina sus condiciones a priori de posibilidad. Éstas son de dos clases distintas.

En primer lugar, para que la búsqueda de la causa C tenga sentido, es necesario presuponer que todo evento E tiene en general una causa, incluso cuando ésta sea desconocida por el momento. Kant sostiene que todo evento debe tener una causa porque sólo de este modo puede ser representado como un acontecimiento objetivo, perteneciente al curso necesario de la experiencia y no meramente a la serie contingente de nuestras percepciones. Éste es el principio a priori de la sucesión temporal según la ley de causalidad. En palabras de Kant: “Todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto.” (B232).

La analogía empírica $C : E = A : B$ se basa en la analogía a priori $C : E = \text{Causa} : \text{Efecto}$. La analogía a priori guía nuestra búsqueda del término desconocido C al indicar la nota característica que dicho término debe poseer: C debe contener la condición de una regla según la cual siempre, necesariamente se sigue el efecto E (A193/B238 – 239).

En segundo lugar, la analogía $C : E = A : B$ presupone que la ley causal particular entre A y B no es válida sólo en tal caso, sino que se verifica también respecto de otros fenómenos. Esta no es una presuposición trivial, porque podría suceder que las leyes que relacionaran distintos pares de causas y efectos no tuvieran la menor relación entre sí. En este sentido, Kant sostiene:

La multiplicidad y diversidad de las leyes empíricas podría ser tan grande que podría ser posible para nosotros conectar hasta cierto punto percepciones según leyes empíricas descubiertas en ciertas ocasiones en una experiencia, pero nunca llevar estas leyes empíricas mismas a la unidad bajo un principio común. (AA XX, 209).²

Si la multiplicidad y la diversidad de las leyes empíricas fuera tal que ellas constituyeran un mero “agregado caótico,” (AA XX, 209) no sería posible encontrar relación alguna entre tales leyes y la analogía $C : E = A : B$ no se podría establecer. Por lo tanto, para que tal analogía pueda ser efectuada, debemos

asumir que las leyes causales particulares pueden ser llevadas bajo leyes más generales. Esta presuposición lógica o metodológica, que versa sobre las leyes empíricas, depende a su vez de una presuposición trascendental que concierne más bien a la naturaleza (AA XX, 215). La presuposición de que la naturaleza se estructura como un sistema empírico mediante la afinidad de leyes particulares bajo leyes más generales es lo que Kant denomina “el principio trascendental de la facultad de juzgar.” (AA XX, 209).

De este modo, según la doctrina de Kant, dos tipos diferentes de principios fundamentan la analogía considerada. Por un lado, el principio de causalidad, que se deriva del correspondiente concepto puro del entendimiento y, por el otro, el principio de sistematicidad de la naturaleza, que es asumido por la facultad de juzgar reflexionante. Por medio del primero de los principios, los eventos son constituidos como alteraciones objetivas. Por el contrario, el segundo principio más bien regula la subsunción de estos conocimientos objetivos bajo leyes empíricas de generalidad cada vez mayor. En el primer caso, la facultad de juzgar determina a priori la multiplicidad espaciotemporal de los eventos C y E según el principio de causalidad, de modo que la causa C es representada como siendo objetivamente previa a E y no sólo como un elemento anterior en la serie subjetiva de las percepciones. En el segundo caso, la facultad de juzgar reflexiona acerca de la multiplicidad empírica de eventos con el propósito de encontrar la ley empírica bajo la que se encuentran y, a su vez, para subordinar esta ley bajo otras más generales.

En la próxima sección, siguiendo el pensamiento de Bohr entre 1913 y 1924, estudiaremos cómo estos principios constitutivos y regulativos llevan a cabo su tarea en la teoría cuántica. En particular, veremos cómo el principio de correspondencia cumple el rol de máxima para la reflexión cuando se establecen analogías empíricas como la recién discutida. En este período Bohr busca establecer analogías que conecten la relación clásica entre movimiento electrónico y radiación con la correspondiente relación cuántica. Según la electrodinámica clásica, el movimiento acelerado de un electrón que orbita causa un campo de radiación. Pero, precisamente por ello, la teoría parece no ser capaz de brindarnos un modelo de un átomo estable. Por lo tanto, Bohr busca una ley cuántica análoga a la clásica, de modo que el movimiento electrónico en el interior de átomos estables pueda también ser representado como causa del espectro de radiación, en un sentido que debe ser todavía determinado. El problema

que Bohr encuentra es que las analogías así planteadas resultan meramente formales, porque una conexión causal entre movimiento electrónico y radiación no puede ser exhibida en el espacio y el tiempo. Esto determinará un giro en el pensamiento de Bohr que lo llevará a la introducción de la complementariedad.

2.

El principio de correspondencia afirma el requerimiento metodológico de buscar analogías entre la teoría cuántica y la física clásica (PRINGE, 2007, p. 49ss): “Se hace un intento de elucidar los problemas mediante un principio general que postula una correspondencia formal entre las concepciones fundamentalmente diferentes de la electrodinámica clásica y aquellas de la teoría cuántica.” (BOHR, 1922, p. 2).

Esto significa que se debe “trazar la analogía entre la teoría cuántica y la teoría ordinaria de la radiación tan estrechamente como sea posible.” (BOHR, 1918/1922, p. 70).

Más precisamente, en la teoría cuántica se llevan a cabo tres presuposiciones mediante el principio de correspondencia. La primera es la afinidad entre las leyes clásicas y las leyes cuánticas. En vista de tal afinidad, el conocimiento de las leyes clásicas puede brindar claves para el descubrimiento de las leyes cuánticas. La segunda presuposición es que las leyes cuánticas son generalizaciones racionales de las leyes clásicas. Finalmente, según el principio de correspondencia las leyes clásicas pueden ser recuperadas en cierto límite. Debe haber un tránsito gradual entre las teorías clásica y cuántica, que haga posible una generalización de la física clásica en el ámbito atómico y que al mismo tiempo garantice la convergencia de las leyes cuánticas a las leyes clásicas cuando el cuanto de acción tiende a cero. Así el principio de correspondencia expresa las demandas de los principios kantianos del uso hipotético de la razón (A657/B685) o de las máximas de la facultad de juzgar (AA V, 182): los principios de continuidad, homogeneidad y especificación. En suma, la presuposición central de Bohr es que, más allá de sus diferencias intrínsecas, las teorías clásica y cuántica pueden ser reunidas en un sistema.

De acuerdo con el principio de correspondencia, entre 1913 y 1923 Bohr asume que la relación cuántica entre el espectro de radiación y el movimiento electrónico dentro del átomo es en cierto sentido y dentro de

ciertos límites idéntica a la relación que establece la electrodinámica clásica. En particular, las siguientes relaciones son consideradas idénticas en el límite de bajas frecuencias: i) las relaciones clásica y cuántica entre las frecuencias ópticas y mecánicas. (BOHR, 1913, p. 172ss) ii) la relación cuántica entre las probabilidades de transición entre estados estacionarios y las amplitudes de la expansión de Fourier de los desplazamientos de las partículas en esos estados, y la relación clásica entre las intensidades de radiación y las amplitudes de la expansión de Fourier de los desplazamientos de las partículas en sistemas multiperiodicos (BOHR, 1918/1922, p. 97 – 98). iii) la relación cuántica entre la polarización de la radiación emitida en la transición entre estados estacionarios y las amplitudes de la expansión de Fourier de los desplazamientos de las partículas en esos estados, y la relación clásica entre la polarización de la radiación y las amplitudes de la expansión de Fourier de los desplazamientos de las partículas en sistemas multiperiodicos (BOHR, 1918/1922, p. 97 – 98).

Sin embargo, estas analogías permanecen como analogías puramente formales porque con ellas no se establece ninguna representación espaciotemporal y a la vez causal del proceso cuántico que conecta movimiento electrónico y radiación. Por ejemplo, la relación cuántica entre frecuencias ópticas y mecánicas corresponde en el límite de bajas frecuencias a la relación clásica. Pero esta última relación se basa en un mecanismo espaciotemporal y causal de la radiación. Por el contrario, esto no se verifica el caso cuántico. Además:

En el estado presente no poseemos ninguna manera de describir en detalle el proceso de transición directa entre dos estados estacionarios acompañada por emisión o absorción de radiación y no podemos estar seguros de antemano de que tal descripción será posible por medio de leyes consistentes con la aplicación del principio de conservación de la energía. (BOHR, 1921, p.372).

El análogo cuántico de las órbitas clásicas puede ser exhibido en la intuición mediante la imagen de un estado estacionario. Pero su relación con la radiación se aleja constantemente del modelo clásico. Mientras que la electrodinámica clásica establece que la frecuencia de emisión de un electrón que orbita es igual a su frecuencia de movimiento, esta relación simple se abandona ya en 1913. En el caso de sistemas multiperiodicos, el movimiento electrónico fundamenta sólo la *probabilidad* de radiación, tal como Bohr sostiene en 1918.

La principal dificultad para determinar el mecanismo de la radiación es la tensión entre los aspectos de continuidad y discontinuidad de la cuestión. Si bien la imagen de los estados estacionarios nos brinda una representación continua del movimiento electrónico, las transiciones entre estos estados son, empero, discontinuas. Una nueva arista del problema aparece en 1924 con la teoría de Bohr-Kramer-Slater (BKS, 1924). Esta teoría implica que si se asume una conexión espaciotemporal continua entre el movimiento de los electrones en estado estacionario y la radiación, de modo de que esto dé cuenta de las leyes estadísticas de las transiciones, entonces no será posible afirmar una relación causal entre movimiento electrónico y radiación en procesos individuales.

En la teoría BKS, un átomo en estado estacionario es concebido como si fuera un sistema clásico de partículas cargadas que oscilan a las frecuencias de transición permitidas en ese estado. Estos son los llamados osciladores “virtuales.” La analogía tiene un rango de validez muy estrecho, pues estos osciladores no obedecen las leyes de Maxwell (DARRIGOL, 1992, p. 257). Sin embargo, con ella es posible brindar una descripción espaciotemporal de la interacción entre radiación y materia. La restricción del uso de la categoría de causalidad respecto del movimiento electrónico y la radiación corresponde en el modelo de osciladores virtuales a la violación de los principios de conservación en transiciones individuales que suceden en átomos distantes. Por medio de un campo virtual un átomo puede inducir cierta transición en otro átomo, pero luego sufrir una transición distinta, por lo que, en tal caso, ni el momento ni la energía se conservaría. Los principios de conservación serían satisfechos sólo de manera estadística.³ Así, al asumir que la relación entre el movimiento electrónico en estados estacionarios y la radiación tiene un carácter continuo en el espacio y el tiempo, y aún en ausencia de toda otra determinación de esta relación, el modelo de los osciladores virtuales impide una explicación causal de la radiación producida en transiciones individuales.

Pero una conexión causal entre movimiento electrónico y radiación es, en términos kantianos, una condición necesaria para su unificación en la experiencia. Por esta razón, la representación del movimiento electrónico no puede ser enlazada con el contenido empírico provisto por la radiación y permanece como una representación puramente formal: posee sólo el significado matemático de las ecuaciones clásicas de movimiento. Así, Bohr, Kramers y Slater sostienen:

En el estado actual de la ciencia no parece posible evitar el carácter formal de la teoría cuántica, que es mostrado por el hecho de que la interpretación de los fenómenos atómicos no involucra una descripción del mecanismo de los procesos discontinuos que en la teoría cuántica de los espectros [de radiación] son designados como transiciones entre estados estacionarios del átomo. (BOHR; KRAMERS; SLATER, 1924, p. 101).

En este momento de su interpretación de la teoría cuántica, el punto central de Bohr es que las analogías establecidas según el principio de correspondencia no sólo son *sino que sólo pueden* ser meramente formales, en tanto la teoría BKS implica que la representación espaciotemporal del mecanismo de radiación impide toda descripción causal de los procesos individuales. La radiación no puede ser representada como efecto del movimiento electrónico y por lo tanto los electrones en estado estacionario no pueden ser constituidos como objetos de experiencia posible en sentido kantiano. En otras palabras, la representación del movimiento electrónico en estados estacionarios carece del contenido empírico asociado al espectro de radiación y resulta meramente formal. La experiencia de electrones en estado estacionario, es decir su representación espaciotemporal y causal, no es posible.

A pesar de que la teoría fue abandonada porque algunas de sus predicciones fueron refutadas por los experimentos de Bothe y Geiger (1925), Bohr siguió sosteniendo la incompatibilidad entre una descripción espaciotemporal continua de los fenómenos ópticos y una conexión causal en procesos de transición individuales. Si los resultados experimentales nos obligan a aceptar esta conexión (los principios de conservación se satisfacen en transiciones individuales) entonces, Bohr afirma, no es posible alcanzar una descripción espaciotemporal continua de los fenómenos ópticos (BCW 5, 204 – 205).

El desarrollo posterior del pensamiento de Bohr se orienta a reconsiderar cómo puede el formalismo de la teoría cuántica adquirir referencia objetiva, dada la incompatibilidad entre una descripción espaciotemporal y una descripción causal de los fenómenos. En tal situación, y en concordancia con una concepción kantiana del problema, Bohr afirma la necesidad de considerar analogías simbólicas para darle al formalismo de la teoría cuántica una interpretación apropiada: “Siento que debemos recurrir a analogías simbólicas en un grado mayor que antes. Últimamente me he estado devanando los sesos tratando de imaginarme tales analogías.” (BCW 5, 85).

3.

La solución de Bohr al problema de la referencia objetiva de la teoría cuántica se basa en la consideración de analogías simbólicas según el punto de vista de la complementariedad (PRINGE, 2007), p. 75ss). La posición de Bohr puede ser reconstruida del siguiente modo. La referencia objetiva de la teoría se alcanza cuando el formalismo matemático adquiere contenido empírico. Pero los datos empíricos son recibidos en el espacio y en el tiempo. Específicamente, en un experimento estos datos tienen que ser constituidos como conocimientos objetivos para que puedan valer como resultados empíricos y sean así más que meras ilusiones de validez puramente subjetiva: “La descripción de los fenómenos atómicos tiene un carácter perfectamente objetivo en el sentido de que no se hace ninguna referencia explícita a un observador individual.” (BOHR, 1958b, p. 3).

Para obtener este carácter objetivo, según Bohr, los fenómenos atómicos deben ser subsumidos bajo la categoría de causalidad:

No debe olvidarse que el concepto de causalidad se encuentra a la base de la interpretación de cada resultado experimental, y que incluso en la coordinación de la experiencia uno no puede nunca, en la naturaleza de las cosas, habérselas con rupturas bien definidas en la cadena causal. (BOHR, 1937, p. 87).

Según Bohr, debemos aplicar conceptos clásicos de modo de alcanzar una descripción espaciotemporal y causal de los resultados experimentales,⁴ pues sólo estos conceptos satisfacen simultáneamente las demandas de espaciotemporalidad y causalidad necesarias para la objetividad de la descripción:

Sin importar cuánto trasciendan los fenómenos el ámbito de la explicación de la física clásica, el reporte de toda la evidencia debe ser expresado en términos clásicos. El argumento es simplemente que con la palabra “experimento” nos referimos a una situación en la que podemos contarles a otros qué hemos hecho y qué hemos aprendido y que, por lo tanto, el reporte del arreglo experimental y de los resultados de las observaciones debe ser expresado en lenguaje inequívoco, con una aplicación adecuada de la terminología de la física clásica. (BOHR, 1949, p. 39).

En este punto se presenta la cuestión fundamental: no hay una imagen espaciotemporal y causal que por sí sola pueda abarcar la totalidad de los

diferentes fenómenos asociados a un sistema atómico. Más bien, la interpretación del conjunto de los datos experimentales exige la utilización de diversas imágenes incompatibles entre sí, como, por ejemplo, las de partículas y ondas:

Los conocidos dilemas respecto de las propiedades de la radiación electromagnética y de los corpúsculos materiales ofrecen ilustraciones muy impactantes, evidenciadas por las circunstancias de que en ambos casos imágenes opuestas como ondas y partículas resultan igualmente indispensables para el reporte completo de la evidencia experimental. (BOHR, 1956, p.167).

En tanto imágenes diversas son necesarias para una interpretación exhaustiva de los datos empíricos, pero tales imágenes se excluyen unas a otras, ellas son denominadas *complementarias*:

La evidencia obtenida bajo diferentes condiciones experimentales no puede ser abarcada en una sola imagen, sino que debe ser considerada como complementaria en el sentido de que sólo la totalidad de los fenómenos agota la información posible acerca de los objetos. (BOHR, 1949, p. 40).

Las imágenes clásicas que introducimos para describir los resultados experimentales obtenidos con distintos arreglos deben ser usadas como símbolos del objeto cuántico. De este modo, el objeto cuántico es representado comportándose en ciertos contextos experimentales como si fuera una partícula y en otros como si fuera una onda: “Simbolizamos [el objeto cuántico] mediante las abstracciones de partículas aisladas y radiación.” (BOHR, 1927, p. 69).

Este carácter simbólico de la referencia objetiva impide las afirmaciones injustificadas que haríamos si sostuviéramos que el objeto es efectivamente una partícula o una onda, porque en ningún caso el objeto posee todas las propiedades de asociadas a la imagen correspondiente. En este sentido, Heisenberg (1930, p. 7) señala:

Ambas imágenes (la de particular y la de onda) sólo pueden pretender un derecho como analogías que algunas veces se aplican y otras no. En efecto, por ejemplo, está probado experimentalmente que los electrones se comportan como partículas en ciertos experimentos, pero no se ha mostrado que los electrones posean todos los atributos de la imagen corpuscular. Lo mismo vale *mutatis mutandi* para la imagen de onda.

Estas analogías simbólicas, basadas en imágenes clásicas mediante las cuales describimos los experimentos, proveen de contenido empírico a los conceptos de objetos cuánticos y así de referencia física al formalismo matemático de la teoría: “Continúa siendo la aplicación de estos conceptos clásicos lo único que hace posible relacionar el simbolismo de la teoría cuántica con los datos de la experiencia.”(BOHR, 1929, p. 16).

Además, precisamente mediante estas analogías, aquellas descripciones clásicas incompatibles adquieren *unidad sistemática*. Cuando afirmamos que un objeto cuántico se comporta en ciertos contextos experimentales como si fuera una onda y en otras como si fuera una particular, nos representamos los correspondientes fenómenos contextuales como fenómenos del objeto cuántico. De esta manera, ellos resultan conectados y subsumidos bajo un concepto. Esta representación del objeto cuántico, sin embargo, sólo permite la unidad sistemática entre los fenómenos y no participa de la constitución de ellos como conocimientos objetivos. Tal constitución es más bien el resultado de la aplicación de conceptos clásicos.

CONCLUSIONES

Consideremos una vez más la analogía con la que comenzamos nuestra discusión: “C es la causa de E, así como A es la causa de B.” Entre 1913 y 1923 Bohr intenta establecer analogías de este tipo con el propósito de determinar la relación cuántica entre movimiento electrónico y radiación sobre la base del conocimiento de las leyes clásicas. En términos kantianos, el principio de correspondencia juega en esta etapa el rol de una máxima regulativa de nuestra reflexión sobre la naturaleza. Sin embargo, las analogías así obtenidas resultan puramente formales, porque el mecanismo de la radiación no puede ser exhibido en el espacio y el tiempo según leyes causales. Así, el movimiento electrónico no es determinado como causa de la radiación.

Por su parte, según la teoría BKS de 1924 es imposible obtener una descripción espaciotemporal continua del modo en el que el movimiento electrónico fundamenta las probabilidades de transición, que sea compatible con una relación causal entre movimiento y radiación en procesos individuales. A pesar del fracaso de esta teoría, sin embargo, Bohr no rechaza la incompatibilidad entre conexiones causales y descripciones espaciotemporales. Más bien, Bohr

entiende que el movimiento electrónico no puede ser constituido como la causa de la radiación porque esto requeriría una representación causal y espaciotemporal del mecanismo de la radiación. Movimiento electrónico y radiación no pueden ser exhibidos directamente en la intuición en una sola imagen.

La imposibilidad de exhibir objetos y procesos cuánticos directamente en la intuición lleva a Bohr a introducir en 1927 la noción de complementariedad. En este nuevo marco, las analogías del tipo “C es la causa de E, así como A es la causa de B” no pierden su rol central. Más bien, ellas son usadas ahora para exhibir tales objetos y procesos *indirectamente* en la intuición. Estas analogías poseen ahora un carácter simbólico en sentido kantiano. Específicamente, la relación entre un objeto cuántico y los datos empíricos es representada en términos de una de las imágenes complementarias mediante las cuales se interpretan los resultados experimentales. Así, el objeto cuántico es pensado como causa de sus fenómenos complementarios, pero no se determina ninguna representación espaciotemporal de tal relación causal.

En esta situación el principio de correspondencia retiene su función trascendental como regla que guía la aplicación de conceptos clásicos a fenómenos atómicos, pero ahora con el fin de obtener símbolos de los objetos cuánticos. Estos símbolos son usados como imágenes complementarias que, agotando la información empírica posible sobre los objetos cuánticos, le dan referencia física al formalismo matemático de la teoría. Así Heisenberg (1930, p. 78) sostiene:

En su formulación más general, el principio de correspondencia de Bohr afirma que existe una analogía cualitativa, que puede ser desarrollada en detalle, entre la teoría cuántica y la teoría clásica perteneciente a la imagen respectiva utilizada. Esta analogía no sirve sólo como guía para el descubrimiento de leyes formales; su valor particular reside en que ella lleva a cabo al mismo tiempo la interpretación física de las leyes descubiertas.

REFERENCIAS

BCW. *BOHR'S Collected Works*. Edited by L. Rosenfeld et al. North-Holland, Amsterdam; New York: American Elsevier, 1972.

BOHR, N. On the constitution of atoms and molecules. In: *BCW. BOHR'S Collected Works*. Edited by L. Rosenfeld et al. North-Holland, Amsterdam; New York: American Elsevier, 1972. v. 2, p. 161 – 233. (Original, 1913).

_____. On the quantum theory of line spectra. In: *BCW. BOHR'S Collected Works*. Edited by L. Rosenfeld et al. North-Holland, Amsterdam; New York: American Elsevier, 1972. v. 3, p. 67 – 184. (Original 1918-1922).

_____. On the application of quantum theory to atomic problems. In: *BCW. BOHR'S Collected Works*. Edited by L. Rosenfeld et al. North-Holland, Amsterdam; New York: American Elsevier, 1972. v. 3, p. 364 – 380. (Original, 1921).

_____. *The theory of spectra and atomic constitution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

_____. The quantum postulate and the recent development of atomic theory. In: _____. *Atomic theory and the description of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934. p. 52 – 91. (Original, 1927).

_____. Introductory survey. In: _____. *Atomic theory and the description of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934. p. 1 – 24. (Original, 1929).

_____. *Atomic theory and the description of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.

_____. Causality and complementarity. In: _____. *Causality and complementarity: the philosophical writings of Niels Bohr*. Edited by J. Faye and H. Folse. Connecticut: Ox Bow, 1998. v. 4, p. 83-91. (Original, 1937).

_____. Discussion with Einstein on epistemological problems in atomic physics. In: _____. *Atomic physics and human knowledge*. New York: Wiley, 1958. p. 32 – 66. (Original, 1949).

_____. Mathematics and natural philosophy. In: _____. *Causality and complementarity: the philosophical writings of Niels Bohr*. Edited by J. Faye and H. Folse. Connecticut: Ox Bow, 1998. V. 4, p. 164-169. (Original, 1956).

_____. *Atomic physics and human knowledge*. New York: Wiley, 1958.

_____. Quantum physics and philosophy: causality and complementarity. In: _____. *Essays 1958 – 1962 on atomic physics and human knowledge*. London: Wiley, 1963. p. 1 – 7. (Original, 1958).

_____. *Essays 1958 – 1962 on atomic physics and human knowledge*. London: Wiley, 1963.

_____. *Causality and complementarity: the philosophical writings of Niels Bohr*. Edited by J. Faye and H. Folse. Connecticut: Ox Bow, 1998. V. 4.

_____.; KRAMERS, H.; SLATER, J. The quantum theory of radiation. In: *BCW. BOHR'S Collected Works*. Edited by L. Rosenfeld et al. North-Holland, Amsterdam; New York: American Elsevier, 1972. V. 5, p. 99 – 118.

BOTHE, W.; GEIGER, H. Über das Wesen des Comptoneffekts: ein experimenteller Beitrag zur Theorie der Strahlung. *Zeitschrift für Physik*, v. 32, n. 1, p. 639 – 663, 1925.

DARRIGOL, O. *From C-numbers to Q-numbers: the classical analogy in the history of quantum theory*. Berkeley: University of California Press, 1992.

HEISENBERG, W. *Physikalische prinzipien der quantentheorie*. Leipzig: Hirzel, 1930.

KANTS *gesammelte Schriften* (AA), Königlichen Preußischen. (Deutschen) Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1902.

PETRUCCIOLI, S. *Atoms, metaphors and paradoxes: Niels Bohr and the construction of a new physics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PRINGE, H. *Critique of the quantum power of judgment: a transcendental foundation of quantum objectivity*. Berlin: De Gruyter, 2007.

NOTAS / NOTES

¹ Según Kant, una analogía “no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes.”(AA IV, 357 – 358).

² Véase también (AA V, 183).

³ Sobre la teoría BKS, véase también Petruccioli (1993, p. 111ss).

⁴ “Estrictamente hablando, la idea de observación pertenece al modo de descripción causal y espacio temporal.”(BOHR, 1927, p. 67).

WER STEHT AN HÖCHSTER STELLE? DIE IDEE, GOTT' IN DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT UND IM *OPUS POSTUMUM*

Henny Blomme

1. TRANSCENDENTALE IDEEN UND LOGIK DES SCHEINS

Am Anfang der transzendentalen Dialektik erläutert Kant, dass aus der Form der syllogistischen Schlüsse drei transzendente Ideen hervorgehen. In der metaphysischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe hatte Kant gezeigt, dass die Kategorien ihren Ursprung in der Form der Urteile finden. Nun zeigt er, dass die Form der Vernunftschlüsse den Ursprung von Vernunftbegriffen oder transzendente Ideen enthält. Die Aktivität der Vernunft besteht nämlich darin, "zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird" (A307/B364).¹ Diese Aktivität der Vernunft muss ihrerseits darauf beruhen, dass wenigstens die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Einheit vorausgesetzt wird – sonst wäre sie zwecklos. Mit anderen Worten: Wenn die Vernunft tatsächlich versucht, Einheit zu stiften, dann wohl darum weil sie irgendwie davon ausgeht, dass, "wenn das Bedingte gegeben ist, auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben [ist]" (A307/B364). Nun ist aber diese Behauptung irreführend, insofern sie zugleich (für den analysierenden Verstand) falsch, und (als Katalysator des Erkenntnisstrebens) notwendig ist. Obwohl sie den Verstand dazu anfeuert, weiter zu denken und sich nicht mit den bloßen Erscheinungen zufrieden zu stellen, wird diese Behauptung vom selben Verstand, nämlich wenn letzterer damit beschäftigt ist, die Grenzen des menschlichen Wissens zu bestimmen, schonungslos als Prinzip

der dogmatisch metaphysischen Illusionen, und damit als Prinzip einer Logik des Scheins, entlarvt. Diese Behauptung – dass, wenn das Bedingte gegeben ist, auch das Unbedingte irgendwie gegeben sein muss – ist, mit anderen Worten, die eigentlich dialektische. Da die transzendente Ideen nun nichts anderes sind als Begriffe die (auf dreifache Weise) die Totalität von Bedingungen des Bedingten verkörpern, sind auch sie dialektische Begriffe. Die Ideen heißen also nicht darum ‚transzendental‘, weil sie Prinzipien wären woraus die Möglichkeit irgendwelcher objektiven Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann, sondern weil sie als illusorische thematische Bezugspunkte die Möglichkeit der dogmatischen Metaphysik erklären. Aus diesen drei Begriffen fließen also wirklich Sätze die synthetisch a priori sind, aber es geht (leider?) um Scheinerkenntnisse: Sätze die nichts zu dem menschlichen Erkenntnisprojekt beitragen können.

Wie kommt es aber, dass die Vernunft so naiv sein kann, zu glauben, dass es dergleichen Ideen, dergleichen „unbedingte Totalitäten“ gibt? Die Antwort muss letztendlich darin bestehen, dass die (reine) Vernunft selbst nach Kant eine unbedingte und „vollkommene Einheit“ (Cf. AXIII) ist. Die Vernunft versucht, indem sie dem Verstandesgebrauch eine nicht-empirische Einheit vorschreibt, sich selbst in den Dingen zu begegnen. Die Vernunft ist, mit anderen Worten, „mit nichts als sich selbst beschäftigt“ (A680/B708). Das ist der Grund, warum die Aktivität der Vernunft als eine Logik des Scheins betrachtet werden kann. Einerseits ist diese Logik, als dialektische Aktivität der Vernunft, positiv zu bewerten, weil nur durch sie das menschliche Wissensstreben stattfinden kann: die Vernunft ist Motor der Wissenschaft. Angefeuert durch das Einheitsstreben der Vernunft, versuchen wir, unsere Erkenntnisse möglichst systematisch zu gestalten und wie wir wissen kann nach Kant nur systematische Erkenntnis auch wissenschaftliche Erkenntnis sein. Andererseits aber muss das Wissensstreben sich immer gegen die Versuchung wehren, die Vernunftseinheit als substantivierte und nicht nur gedachte Einheit einfach in dem Bereich der Gegenstände postulieren zu wollen. Zwar zwingt uns die Idee des Systems, einer absoluten Ganzheit unserer Erkenntnisse nachzustreben, aber es geht dabei nicht um eine Verstandesbedingung der Objektivität sondern um eine nur regulative Bedingung der Selbstrealisierung der Vernunft, sofern sie theoretischem Wissen nachstrebt.

2. DIE IDEE, GOTT‘ IN DER *KRITIK DER REINEN VERNUNFT*

Beim ersten Hinschauen scheinen die drei transzendentalen Ideen gleich wichtig nebeneinander zu stehen. In der Tat zeigt Kant für jede Idee, wie sie im Rahmen eines bestimmten Vernunftschlusses als unbedingte Totalität der Bedingungen fungieren kann. Die Erklärung dafür, dass die Vernunftschlüsse genau drei transzendente Ideen hervorbringen, besteht nun bei Kant aus mehreren Etappen.

Kant bezieht sich zuerst auf die drei Urteilstypen die ein Verhältnis („Relation“) zwischen Begriffen oder Urteilen ausdrücken. Es geht respektive um das kategorische, das hypothetische und das disjunktive Urteil. Im Abschnitt „Von der logischen Funktion in Urteilen“ hatte Kant geschrieben:

Alle Verhältnisse des Denkens in Urteilen sind die a) des Prädikats zum Subjekt, b) des Grundes zur Folge, c) der eingeteilten Erkenntnis und der gesammelten Glieder der Einteilung unter einander. In der ersteren Art der Urteile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten zweene Urteile, in der dritten mehrere [d.h. zwei oder mehrere – HB] Urteile im Verhältnis gegen einander betrachtet. (A73/B98).

Wenn man nun, ausgehend von dieser Erklärung, in Bezug auf jedes mögliche Verhältnis zwischen verschiedenen Begriffen und/oder Urteilen das einheitliche Unbedingte sucht, ist das Resultat demnach auch dreifach:

- a) In Bezug auf das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt ist das Unbedingte das Subjekt das selbst nicht mehr als Prädikat betrachtet werden kann.
- b) In Bezug auf das Verhältnis des Grundes zur Folge ist das Unbedingte der Grund, der selbst nicht mehr als Folge betrachtet werden kann.
- c) In Bezug auf das Verhältnis der eingeteilten Erkenntnis und der gesammelten Glieder der Einteilung unter einander ist das Unbedingte das, was nicht selbst als Glied einer Einteilung betrachtet werden kann.

In der transzendentalen Analytik wurde bei der Analyse der Funktionen der Einheit in den Urteilen der Relation an die formale Logik angeknüpft; deswegen wurden dort die möglichen Verhältnisse zwischen Begriffen und Urteilen thematisiert.

Da Kant im zweiten Teil der Elementarlehre der Kritik der reinen Vernunft keine logische (wo von allem bestimmten Inhalt der Erkenntnis abstrahiert wird), sondern eine transzendente Dialektik präsentiert, greift er hier auf den höchsten Begriff zurück der einen Erkenntnisinhalt überhaupt ausdrückt, nämlich die Vorstellung. In der transzendentalen Dialektik wird demnach die Vorstellung, als irreduzibles und primäres Material der Erkenntnis, in Bezug auf die Frage, wie die Kategorie der Relation bei ihr als realisiert gedacht werden kann, analysiert. Kant unterscheidet zunächst zwei Beziehungen die bei Vorstellungen überhaupt gedacht werden können: „1) die Beziehung aufs Subjekt, 2) die Beziehung auf Objekte“ (A333/B390-1). Nun kann der Terminus ‘Objekte’ aber auf zwei Weisen verstanden werden: es geht entweder um Erscheinungen, oder um ‘Gegenstände des Denkens überhaupt’. So bezieht sich die Vorstellung eines Einhorns nicht auf ein Objekt als Erscheinung, sondern auf ein Objekt als Gegenstand des Denkens – nämlich der Einbildungskraft. Da also die Beziehung auf Objekte auf zweifache Art gedacht werden kann gibt es insgesamt drei mögliche Verhältnisse der Vorstellungen, „davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können“ (A334/B391):

- a) das Verhältnis der Vorstellung zum Subjekt
- b) das Verhältnis der Vorstellung „zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung“ (A334/B391)
- c) das Verhältnis der Vorstellung „zu allen Dingen überhaupt“ (A334/B391)

Man bemerke wie das ‘grammatische’ oder ‘logische’ Subjekt der formalen Logik mittels des Bezugs auf den Begriff der Vorstellung in ein transzendental-logisches Subjekt verwandelt wird. In der Beziehung einer Vorstellung auf das Subjekt muss die Vorstellung als Prädikat dieses Subjekts betrachtet werden. Auch das Grund-Folge-Verhältnis und das Verhältnis der Gemeinschaft finden sich in dieser neuen Betrachtung wieder. In der Beziehung der Vorstellung auf die Erscheinung wird die Erscheinung nämlich als Grund und die Vorstellung als Folge betrachtet. In der Beziehung der Vorstellung auf alle mögliche Gegenstände des Denkens kann dagegen nicht zwischen Grund und Folge unterschieden werden, und muss die Vorstellung zugleich als Grund und als Folge der Denkgegenständen gedacht werden – es gibt hier also gleichsam ein Kommerzium zwischen der Vorstellung und dem Vorstellungsinhalt.

Wenn man nun die allgemeine Idee des Unbedingten – d.h. die Idee einer unbedingten Totalität (synthetische Einheit) aller Bedingungen des Bedingten – mit dieser Einteilung der möglichen Beziehungen einer Vorstellung konfrontiert, bekommt man den Begriffsinhalt der drei transzendentalen Ideen:

- a) „die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts“
- b) „die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung“
- c) „die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt“ (A334/B391).

Wenn diese Begriffe dann auch als Gegenstände gedacht werden, stimmen sie mit dem Begriffsinhalt der Ideen ‘Seele’, ‘Welt’ und ‘Gott’ überein. Die Vergegenständlichung (d.h., im heutigen Diskurs: Substantivierung) von Ideen absoluter Einheiten ist dabei das eigentlich Dialektische:

ad a) Wenn man sich auf die Beziehung der Vorstellungen auf ein Subjekt beschränkt, stellt sich heraus, dass diese Vorstellungen alle in der Zeit sind und also als Anschauungen des inneren Sinnes betrachtet werden müssen. Die Einheit aller Vorstellungen ist in ihrer Zeitlichkeit zu suchen. Bei der Idee ‘Seele’ handelt es sich demnach um eine Vergegenständlichung der (mit seinen empirischen Inhalten gefüllten) Form des inneren Sinnes.

ad b) Alles, was als *erscheinender Gegenstand* betrachtet werden kann ist äußere Anschauung. Die Einheit aller Erscheinungen ist demnach in ihrer Räumlichkeit zu suchen. Bei der Idee ‘Welt’ handelt es sich um eine Vergegenständlichung der (mit seinen empirischen Inhalten gefüllten) Form des äußeren Sinnes.

ad c) Die Bedingung der Möglichkeit von allem was gedacht werden kann, ist weder ausschließlich im Objekt noch ausschließlich im Subjekt zu suchen. Bei der Idee ‘Gott’ handelt es sich um eine Vergegenständlichung der Bedingung des Gegebenseins überhaupt. Das Gegebensein überhaupt umfasst sowohl das denkende und vorstellende Subjekt als die gedachten und vorgestellten Objekten. Gott ist mit anderen Worten die Bedingung des Gegebenseins der Vorstellung überhaupt.

Die drei transzendentalen Ideen können also auch aus der Analyse der Vorstellung überhaupt abgeleitet werden. Fragt man nach der Bedingung der Vorstellung, dann muss zwischen Akt des Vorstellens und Vorgestelltes

unterschieden werden. Fragt man nun nach der einheitlichen Bedingung der Akt des Vorstellens, als Gegenstand betrachtet, dann wird die transzendente Idee 'Seele' hervortreten. Fragt man nach der einheitlichen Bedingung von allem was als erscheinender Gegenstand vorgestellt wird, dann tritt die Idee 'Welt' auf. Fragt man nach der Bedingung der Vorstellung überhaupt, als Gegenstand betrachtet, dann werden 'Seele' und 'Welt' (das Innerliche und das Äußerliche) als zwei disjunktive Sphären in der Idee 'Gott' zusammengenommen. 'Gott' ist demnach die einheitliche Bedingung der äußeren und inneren Wirklichkeit. Diese alternative Ableitung der Idee 'Gott' – die eher theoretisch ist – ist weniger ausführlich als die Ableitung die Kant selbst im Abschnitt über das transzendente Ideal bietet, und die eher genealogisch ist. Ich meine jedoch, dass diese Ableitungen einander nicht widersprechen.

Ich habe deshalb das Hauptstück, worin Kant das transzendente Ideal bespricht, zur Seite gelassen, weil sich, ausgehend von den ersten Abschnitten der Dialektik, besser darstellen lässt, in welchem Sinne die Idee 'Gott' als höchste Idee zu betrachten ist. Jedoch sagt Kant auch in diesem Hauptstück, dass Gott ein Begriff sei, „welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt“ (A641/B669). Die von mir gegebene Analyse wird aber noch besser bestätigt im Anhang zur transzendentalen Dialektik, wo es zum Beispiel heißt, dass die Idee Gottes dazu dient, „die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten“ (A670/B698). Die Regulierung des Erkenntnisstrebens durch die Idee eines höchsten Wesens wird dort von Kant auch so beschrieben:

[Wir müssen] alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst [also äußere und innere Sinnenwelt - HB]) einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbständige, ursprüngliche, und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären, das heißt: nicht von einer einfachen denkenden Substanz die inneren Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jene von einander ableiten; nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei. (A672-3/B700-1).

Und ein bisschen weiter heißt es, dass ‘Gott’ als transzendente Idee zum Grunde gelegt wird, um „alle Verknüpfung der Dinge in der Sinnenwelt so anzusehen, als ob sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Absicht, um darauf die systematische Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empirischen Verstandeserkenntnis aber auf alle Weise beförderlich und ihr gleichwohl niemals hinderlich sein kann“ (A681/B709).

3. DIE IDEE, GOTT’ IM *OPUS POSTUMUM*

Das zentrale Anliegen des *Opus postumum* hat wenig mit transzendentalen Ideen zu tun. Am Anfang von diesem ‘letzten Werk’ von Kant – das kein Werk im eigentlichen Sinne ist, sondern ein Manuskript das eine Sammlung von Notizen enthält die Kant während der Vorbereitung für ein nicht zustande gekommenes Buch niedergeschrieben hat – heißt es unzählige Male, dass ein „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ geliefert werden müsse. Das Programm lehnt an das in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik der *Metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Naturwissenschaft* (MAN) Entwickelte an, weil Kant auch im *Opus postumum* zunächst versucht, ein System der bewegenden Kräfte zu entfalten. Im Unterschied zu den metaphysischen Kräften ‚Abstoßung‘ und ‚Anziehung‘, die Kant im Dynamikkapitel der MAN behandelt hatte, geht es hier aber um mehr spezifische Kräfte der Materie. Während seiner Versuche, ein solches ‘Kräftesystem’, das als Übergang zwischen der Metaphysik der Materie und der empirischen Physik wird auftreten können, zu entwickeln, begegnet Kant nun eine Fülle von Problemen, die ihn dazu zwingen, sein Denken wieder auf die Ebene der Transzendentalphilosophie der ersten *Kritik* zu richten.

Aus dieser neuen Konfrontation von gesuchten apriorischen Bedingungen des spezifisch Physischen mit den Lehren der drei *Kritiken* entspringen einige neue Gedanken. Ich bin der Meinung, dass es in dieser Hinsicht im *Opus postumum* grundsätzlich drei neue Entwicklungen gegenüber den früheren kritischen Werken gibt. Die erste betrifft den analytischen Beweis einer transzendentalen Materie, die Äther oder auch Wärmestoff genannt wird. Die zweite betrifft die neue Weise worauf Kant mittels einer Selbstsetzung das denkende mit dem empfindenden Subjekt verbindet. Die dritte betrifft die neue Weise, wie Kant theoretische und praktische Vernunft mit einander verknüpft.

Vornehmlich im Zuge dieser dritten Entwicklung tauchen die transzendentalen Ideen wieder auf. Die Lage wird nun aber dadurch erschwert, dass wir es hier fast nur mit dem chronologisch letzten Konvolut des *Opus postumum* zu tun haben, woran Kant (nach der Datierung von Erich Adickes) bis 1803 gearbeitet hat und worin auch zunehmend Zeichen intellektueller Erschöpfung gefunden werden können. Jene sind jedoch nicht so gravierend, als lange Zeit angenommen und es lassen sich m.E. doch bestimmte Argumentationen oder Gedankenlinien ziemlich gut nachvollziehen. Ich werde mich im Folgenden nur auf die beiden letzten Konvolute (VII und I) beziehen.

Nachdem Kant schon in den früheren Konvoluten einen analytischen Beweis für den Äther geliefert hatte, sucht er nun auch einen analytischen Beweis für Gott. Kant bemerkt, dass es hier eine Parallele gibt: so wie der Äther das Prinzip der Einheit der Erfahrung ist, so ist Gott das Prinzip der Einheit unseres Handelns. Diese Parallele wird schon im siebten Konvolut ausgearbeitet:

Es ist eine allbegreifende Natur (in Raum u. Zeit) worinn die Vernunft alle physische Verhältnisse in Einheit zusammenfaßt. – Es ist eine allgemeinherrschende wirkende Ursache mit Freyheit in Vernunftwesen und mit denselben ein categorischer diese alle verknüpfender Imperativ und mit demselben ein allbefassendes moralisch gebietendes Urwesen – Ein Gott. (OP VII IX 2; AA22 104).²

Man findet hier also den Begriff 'Gott' wieder, so wie er noch im dritten Teil der Religionsschrift dargestellt wurde: als analytisch enthalten in der Definition des Imperatives, als eine verpflichtende Regel. Ein höchstes Wesen muss also nicht angenommen werden, um die Hoffnung auf Glückseligkeit zu retten: die philosophische Analyse zeigt, dass der Begriff eines solchen Wesens schon im Begriff des moralischen Gesetz, als ein Prinzip das die menschliche Handlung vereinheitlichen kann, enthalten ist: „Es ist ein Gott, denn es ist in der moralisch practischen Vernunft ein categ. Imperativ, der auf alle Vernunftige Weltwesen ausgebreitet und wodurch alle Weltwesen vereinigt werden.“ (OP VII IX 2; AA22 104-5).

Im ersten Konvolut kommt diese Parallele zurück. Kant bemerkt, dass unser religiöses Verständnis von 'Gott' sowohl eine praktische als eine theoretische Seite hat: als moralisches Wesen ist Gott heilig, als 'Naturwesen' ist

er Schöpfer der Welt. Sowohl wenn man Gott ‘Schöpfer der Welt’ nennt, als wenn man den Äther als physisches Prinzip zur Erklärung bestimmter Phänomene annimmt, etabliert man nach Kant eine nicht-verifizierbare Hypothese. Aber, ganz wie der Äther aufgrund der Möglichkeit der Erfahrung analytisch bewiesen wurde, kann auch Gott aufgrund des moralischen Sollens analytisch bewiesen werden. Im selben Zug kommt es dann zu einer (subordinierten) Parallele zwischen der Newtonschen Attraktion und der Freiheit:

Die Newtonische Attraction durch den leeren Raum und die Freyheit des Menschen sind einander analoge Begriffe sie sind categorische Imperative[n;] Ideen [...] Sie sind beyde nicht (empirisch) gegeben sondern (a priori) gedacht und zwar in realer Beziehung zu Begründung eines Systems idealer Anschauungen nicht die Existenz ihrer Objecte sondern nur subjectiv die Vorstellung derselben als bloße Gedankendinge (*entia rationis*) [...]. (OP I III 4; AA21 35).

Unter dem Titel ‘Der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt’ kommt Kant dann auf die zwei transzendente Ideen ‘Gott’ und ‘Welt’ zurück. Diesmal steht Gott aber nicht mehr an höchster Stelle, da der denkende Mensch letztlich Urheber der Ideen ist. Man mag dies natürlich so deuten, dass es hier nur um eine andere Perspektive geht (schließlich kann man auch innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* das Subjekt als Urheber der transzendentalen Ideen betrachten). Jedoch führt Kant eine neue Disjunktion ein, die inkompatibel mit der Auffassung in der *Kritik* zu sein scheint: „Gott und Welt werden als Glieder der Eintheilung existierender Wesen gedacht deren jedes numerische Einheit (Einzelheit) in sich enthält“ (OP I I 1; AA21 10). Oder auch: „Des Systems der reinen Vernunft höchstes princip in der Transz. Phil. Als Gegenverhältnis der Ideen von Gott und der Welt“ (OP I II 1; AA21 18). Ein bisschen später lesen wir:

Des Fortschritts im System der reinen Vernunft höchste Stufe

Gott und die Welt

Der ganze übersinnliche und der ganze Sinnen//Gegenstand im logischen u. Realen Verhältnis auf einander vorgestellt*

* Das logische Verhältnis ist das der Einerleyheit und Verschiedenheit: das reale das der Wirkung und Gegenwirkung in Ansehung der Causalität der Subjecte (OP I II 2; AA21 20).

Im nächsten Bogen des Manuskripts heißt es dann: „Das All der Dinge *Vniversum* enthält Gott und Welt [...] Die zwei Principien: das der moralisch// practischen mit dem Princip der technisch theoretischen Vernunft [...] machen zusammen die vollendete Einheit.“ (OP I II 3; AA21 22). Die Ideen ‘Gott’ und ‘Welt’ werden einander gegenübergestellt als Einheitsprinzipien respektive der praktischen und der theoretischen Wirklichkeit.

In der Folge kommt dann das vorstellende Subjekt, der Mensch, auf die Bühne. Nur der Mensch kann die Ideen ‘Gott’ und ‘Welt’ sowohl hervorbringen als mit einander verbinden. Diesen Schritt findet man zum Beispiel in folgender Passage:

Gott und die Welt sind Ideen der moralisch//practischen und technisch/ practischen auf Sinnenvorstellung gegründeten Vernunft [...] beyde aber [sind] nicht Substanzen ausser meinen Gedanken sondern das Denken wodurch wir uns die Gegenstände selbst durch synthetische Erkenntnisse a priori aus Begriffen selbst machen und der gedachten Gegenstände subjectiv Selbstschöpfer sind. (OP I II 3; AA21 21).

Ab dann sucht Kant nach Formeln, um die Zusammengehörigkeit von ‘Gott’, ‘Welt’ und ‘Mensch’ zu unterstreichen. Das Schema der Verbindung dieser Ideen ist dabei immer als folgt:

Gott

↕ } Mensch (als Persönlichkeit)

Welt

Einige Beispiele von Formeln:

- „Gott, die Welt und das Bewustseyn meiner Existenz in der Welt im Raume u. der Zeit.“ (OP I II 4; AA21 24).
- „Gott, die Welt, vniversum und ich Selbst der Mensch als moralisches Wesen
- Gott, die Welt und der Weltbewohner der Mensch in der Welt
- Gott, die Welt, und was beyde in realem Verhältnis gegen einander denkt, das Subject als vernünftiges Weltwesen.“ (OP I III 1; AA21 27)
- „Gott: die Welt: und der Mensch als (Cosmopolita) Person (moralisches Wesen) [...]“ (OP I III 2; AA21 31)

- „Gott, die Welt und der Mensch ein sinnlich//practisches Wesen in der Welt [...]“ (OP I III 2; AA21 31)
- „Der transzendental//Philosophie höchster Standpunct. Gott, die Welt, und (der Mensch) das denkende Wesen in der Welt.“ (OP I III 3; AA21 32)

‘Der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt, ist so gedacht, dass jemand der sich auf diesen Standpunkt begibt, die Gegenüberstellung von theoretischer und praktischer Vernunft hinter sich lassen kann. Die systematische Synthese zwischen diesen Bereichen wird jedoch anders vorgestellt als in der dritten *Kritik*: “Der transz. Idealismus ist der Schlüssel zur Eröffnung aller Geheimnisse des ganzen Weltsystems. Man kann Gott u. die Welt nicht in die Idee Eines Systems (*vniversum*) bringen da sie heterogen sondern muß durch einen Mittelbegrif.“ (OP I IV 1; AA21 38).

Dieser Mittelbegriff ist „der seiner Pflicht angemessene Mensch in der Welt“ (ebd.) In der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt ist es der Mensch, als denkendes Prinzip in der Welt, der die antagonistischen Ideen ‘Gott’ und ‘Welt’ vereinen kann. Der Mensch, das bin ich: “Gott, die Welt u. Ich (der Mensch) in einem System der Transz. Phil. Vereinigt vorgestellt. [...] Ich (das Subject) ist eine Person nicht bloß mich meiner selbst bewusst sondern auch als Gegenstand der Anschauung im Raume u. der Zeit also zur Welt gehörend.“ (OP I IV 2; AA21 42).

4. KRITISCHE ENDNOTE

Kant will anscheinend versuchen, dasjenige was durch die philosophische Analyse entzweit war, wieder zusammen zu denken. So wie der Experimentalphysiker die Möglichkeit in Kauf nehmen muss, dass das mittels seiner Experimente zu bestimmende Objekt der Untersuchung auch durch die spezifische Form der experimentellen Fragestellung bestimmt wird, so muss der Transzendentalphilosoph in Kauf nehmen, dass er mittels seiner philosophischen Analysen selbst das Objekt bestimmt, das er sich anfangs als komplett unabhängig von seinen Betrachtungen vorstellt und denkt. Der Mensch, indem er Transzendentalphilosophie ‚ausübt‘, erschafft selbst gewisse fundamentale Ideen, weil die philosophische Analyse die Einheit des Wirklichen

durchbricht und in theoretische Einheiten aufteilt. Im eigentlichen Sinne kann man von diesen theoretischen Einheiten nicht sagen, dass sie existieren: die Transzendentalphilosophie ist „blos ein System der Ideen die doch Realität enthalten“ (OP I VI 1; AA21 73). Wenn der Transzendentalphilosoph sich dieser Ideen bedient, dann kann er damit synthetische Sätze *a priori* aufstellen die als apriorische Sätze dann auch wieder Objekt einer metaphysischen Analyse werden können:

Transz. Philosophie ist das subjective Princip der Begründung eines allgemeinen Systems der synthetischen Erkenntnis aus Begriffen d.i. der Philosophie. Transz. Philosophie ist die Lehre von der Nothwendigkeit ein System synthetischer Principien *a priori* aus Begriffen zum Behuf der Metaph[ysik]. (OP I V 3; AA21 63).

Da jeder Mensch also auch Schöpfer der Ideen ‘Gott’ und ‘Welt’ ist, die nur in einem uneigentlichen Sinne existieren, nimmt das ‘Ich’ nun die höchste Stelle unter den drei Ideen ein. Die neue Disjunktion die man hier antrifft stellt das vorstellende Subjekt als Einheit dar, und die Glieder der Einteilung sind ‘Gott’ und ‘Welt’. Die Frage ist aber, ob man beide Analysen der Idee ‘Gott’ mit einander konfrontieren darf, da es nicht sicher ist, ob es sich im letzten Konvolut des *Opus postumum* um eine rein theoretische Philosophie handelt die, wie die Elementarlehre der ersten *Kritik*, versucht, erstmals von den (wichtigeren) praktischen philosophischen Fragen zu abstrahieren.

NOTAS / NOTES

- ¹ Kants Werke werden nach der Akademieausgabe (AA) zitiert, mit Bandangabe in römischen und Seitenangabe in arabischen Ziffern. Ausnahme ist die *Kritik der reinen Vernunft*, die in der Edition von Jens Timmermann (Felix Meiner Verlag 2003) und nach der Paginierung der beiden Originalausgaben (A und B) zitiert wird.
- ² Diese Stellenangabe des Zitats vom *Opus postumum* ist als folgt zu entziffern: [OP VII IX 2 =Opus postumum, Siebtes Konvolut, Neunter Bogen, Seite 2]; [AA22 104 =Akademie-Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Band 22, Seite 104].

SUR L' 'AUTO-GÉNÉRATION' CHEZ KANT*

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

“Selbstgebärung”, vocable présent aux éditions «A» et «B» de la Critique de la raison pure, y est limité à une seule et même occurrence. Il ne surgit, semble-t-il, dans aucun autre texte des «Écrits réunis» du philosophe; même en dehors du champ philosophique, je ne l’ai trouvé jusqu’à présent sur aucune référence antérieure à son apparition dans la première Critique. En effet, exception faite à deux références encore du vivant de Kant – dans des passages d’œuvres de Tiefftrunk (1743) et de Jacobi (1802) [que je commenterai plus loin] portant sur la première Critique –, je n’ai trouvé le terme à nouveau qu’à partir de 1845 (ULRICI, 1845, p. 189-190). De la sorte, je suppose que le vocable soit un néologisme construit par le philosophe, qui, du point de vue historique, pourra être le résultat de la condensation de deux termes [justement: «selbst» et «Gebärung»] dont la proximité mutuelle se trouvait depuis longtemps fixée, surtout dans le domaine mystico-théosophique. Dans ce cas, en les fusionnant et en leur ôtant cette portée primitive, Kant aurait doué le nouveau mot d’une version sécularisée, caractéristiquement spéculativo-embryologique.

Au cours de cette étude, dont l’exégèse est typiquement historico-philologique, les points suivants seront examinés: [I] une origine mystico-théosophique probable pour l’expression en analyse; [II] des difficultés philologiques portant sur la compréhension de «Selbstgebärung» en tant qu’«Epigenesis», «génération spontanée», «parthenogenesis» et «parto espontaneo»; [III] des éléments concernant la signification d’une «auto-génération» [c’est ainsi que je comprends et que je traduis «Selbstgebärung»] de l’entendement et de la raison. À la fin de ces points, je présenterai un bref synopsis en guise de conclusion.

* Tradução de Helena de Jesus a partir do original em português.

I.

Tout d'abord, citons le passage de «*Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs*» où se trouve l'éventuel seul emploi de «*Selbstgebärung*» par Kant: «*Unser Sceptiker [Kant fait référence à Hume. [U. R.]] unterschied diese beiden Arten der Urtheile nicht, wie er es doch hätte thun sollen, und hielt geradezu diese Vermehrung der Begriffe aus sich selbst und so zu sagen die Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein, für unmöglich.*» (KANT, KrV, A765/B793). Que «*Selbstgebärung*» puisse être un néologisme frappé par le philosophe, l'on aurait voulu déjà l'inférer du fait que la signification retenue par l'entrée respective au *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* soit exclusivement illustrée par la citation du passage de la première Critique que nous venons de citer.¹ En alerte contre une telle inférence, cependant, notons, par exemple, que la seule citation, dans ce même Dictionnaire, pour illustrer l'emploi de «*Anwohnung*», citation retirée de la «*Rechtslehre*» de Kant,² ne saurait pas indirectement conduire à une nouvelle supposition de néologisme par le philosophe, car le mot était déjà employé au moins en 1743, (STETTEN, 1743, p. 622; HEMPEL, 1756, p. 582) plus d'un demi-siècle avant la publication de cet ouvrage de Kant.

Du point de vue de la structure étymologique de «*Selbstgebärung*», pour sa part, il faut remarquer que la réunion des mots qui la composent³ semblait naturellement signaler une germanisation de «*generatio spontanea*», une expression que Kant semble ne pas avoir employée. De ce fait, les nombreuses traductions⁴ qui suivent ce chemin seraient protégées par la correspondance parfaite entre le vocable allemand et l'original latin que vraisemblablement il représenterait.

Sur le même vocable, cependant, pourra, en quelque sorte, retentir une origine plutôt mystico-théosophique. Car, quoique le mot n'y soit pas employé, il est vrai qu'une interprétation de la génération divine, parfaitement susceptible de cristallisation dans «*Selbstgebärung*», se produisait déjà, par exemple, dans le *Mysterium magnum* du mystique et théosophe allemand Jakob Böhme, un ouvrage de publication posthume, en 1631, et qui évoquait la «*Erklärung über das Erste Buch Mosis*»; c'est-à-dire la Genèse. En effet, au premier chapitre de son écrit, Böhme tisse le commentaire qui suit: «*[...] er gebähret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich*»,⁵ d'où découle l'idée selon laquelle la *génération*

divine – désignation à vrai dire inappropriée, qui ne fait que mettre en relief la *grandeur* du *mystère* qu'elle recèle – coïnciderait avec l'éternité de Dieu-Père, coïncidence qui, en effet, l'annulerait comme *génération* proprement dite.

Dans son travail sur «*Die Entfaltung des Bösen in Böhmes Mysterium Magnum*», Herbert Deinert, renvoyant à ce même passage de l'œuvre du théosophe allemand, affirme: «*Dieser Prozess ist die ewige Selbstgebärung Gottes, der 'von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich' gebiert*». (DEINERT, 1964, p. 402). Mais déjà au XIX^e siècle, avec Windelband et Vorländer, ce processus était aussi qualifié comme celui de la «*Selbstgebärung*» (WINDELBAND, 1912) ou de l'«*éternelle auto-génération*» (VORLÄNDER, 1919) de Dieu. De même, dans des ouvrages des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, la qualité de «*selbst-geboren*» est aussi attribuée au Christ, dont il est dit qu'il «s'auto-génère» [*selbst gebähret*]. Pour sa part, le dernier thème, pour ainsi dire, soit de la glose de Böhme, soit de la qualité d'auto-généré attribuée au Sauveur, se trouve au verset 2 du psaume 90, où, dans la version de 1545 de la Bible de Luther, nous lisons: «*Ehe denn die Berge worden / vnd die Erde / vnd die Welt geschaffen wurden / Bistu Gott von ewigkeit in ewigkeit.*»⁶

Par ailleurs, si la quasi-totalité du matériel que j'ai pu consulter renvoie, en ce qui concerne les phrases qui conjuguent les composantes de «*Selbstgebärung*», à un contexte mystico-théosophique ou religieux, il faut signaler au moins deux exceptions, dans lesquelles l'approche est clairement générative: le premier cas, sur le plan littéraire, au moyen d'un vers d'un poème de Wieland: «*Der Saamen innre Kraft, die aus sich selbst gebiert, Und die belebte Frucht im kleinem bey sich führt*» (WIELAND, 1752, p. 6); le deuxième, sur le plan scientifique, au moyen d'un passage d'une œuvre de Arthur Conrad Ernsting: «*[...] der **Mehlthau bestehet [...] aus Insecten die Hermaphroditen seyn, und aus sich selbst gebähren.***» (ERNSTING, 1762, p. 288).

Quoi qu'il en soit, si l'on admet une origine mystico-théosophique pour le vocable peut-être frappé par le philosophe, elle ne devra rien, le cas échéant, à une quelconque forme d'affinité de Kant à l'égard de la pensée du «*philosophus teutonicus*» ou de tout autre mystique. Donc, on ne pourrait pas subrepticement appeler à cette fausse sympathie comme étant une instance qui d'une certaine façon légitimerait la création du néologisme «*Selbstgebärung*» par Kant. De même, cette résonance possible d'une génération mystico-théosophique [concernant Dieu et le Christ] n'annule en rien la portée générative critique qui est souligné

métaphoriquement non seulement par cette expression, de la façon dont elle apparaît dans la première Critique [une portée étymologiquement mise en relief par «*gebärung*»], mais aussi par la référence embryologique peut-être avant [avec «*Vermehrung*»] et certainement après [avec le métaphorisme de «*ohne [den Verstand [U.R.]] durch Erfahrung geschwängert zu sein*»] (KANT, KrV, A765/B793) employés à la même période par le philosophe. Ainsi, quoique l'expression en question renvoie historiquement à un contexte mystico-théosophique, son timbre métaphorique dans ce chapitre de la première Critique demeurera toujours clairement laïque. Il en résulte que l'«auto-génération» divine, sur laquelle hypothétiquement se fonderait l'édifice historique de «*Selbstgebärung*», s'oppose à une signification exclusivement embryologico-philosophique qui lui est conférée métaphoriquement par Kant.

II.

Dans le passage de son texte que je veux souligner, Tieftrunk affirme: «*[...] welches ist das Mittel, welche diese an sich heterogenen Begriffe und Dinge nothwendig verknüpft? Von Seiten der Begriffe nichts anders, als der reine Verstand, der durch seine Selbstgebärung jene seine synthetische Einheit zu Stande bringt.*» (TIEFTRUNK, 1793, p. 177) Il s'ensuit que l'hétérogénéité originaire entre «concepts» et «choses» – ou «catégorie» et «phénomène» [pour reprendre les termes du chapitre du schématisme, auquel immédiatement cette tâche renvoie tacitement⁷] (KANT, KrV, A 138 /B 177 – est *mediée*, du côté conceptuel, par la «*Selbstgebärung*» de «l'entendement pur», qui, par là même, devient matrice de la «représentation médiatrice» entre le sensible et l'intellectuel. Bien que Tieftrunk ne le dise pas expressément, une telle représentation de la «*Selbstgebärung*» la met parfaitement en conformité avec l'«*Epigenesis*» de la fin de la déduction transcendante en 1787, dont le texte assure qu'un «*System der Epigenesis der reinen Vernunft*» répondra par la. «*nothwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen*». (KANT, KrV, A 138 /B 166).

Sans la citer, mais en accord avec cette identification opérée par Tieftrunk, désormais exposée de façon explicite, Jacobi, dans l'œuvre : *Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstandezubringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*, promeut, en vérité, une relecture de la «*Selbstgebärung*» (JACOBI, 1802, p. 9-10), tout en faisant passer

son interprétation pour une reproduction du texte de la Critique dans lequel se trouve seulement cette expression. Certes, dans la première moitié de sa lecture – où Jacobi affirme: «“[...] *[eine] Selbstgebärung des Verstandes samt der Vernunft, ohne von der Erfahrung geschwängert zu seyn*”» –, il répète, en effet, presque *ipsis litteris* le texte kantien, mais cette répétition n’en est pas une. Car il faudrait ignorer plusieurs altérations significatives, notamment le fait qu’il n’y parle plus d’une *impossibilité* mais plutôt d’une *possibilité* – cheminant, ainsi, à rebours de la référence originale du texte à Hume, comme s’il s’agissait d’une auto-référence directe de Kant lui-même à ce propos –, et qui plus est, le fait qu’il inverse l’ordre même de ce fragment, dans lequel la «*Selbstgebärung*», qui la succède, sera une forme métaphorique pour «*Vermehrung*». Cependant, dans la seconde moitié de son interprétation – où il affirme: «“*die Vermehrung der Begriffe aus sich selbst (die Epigenesis des Verstandes samt der Vernunft)*”» –, Jacobi semblerait seulement rétablir, avec d’autres termes, une partie de l’affirmation qui la précède immédiatement, mais, à vrai dire, en y remplaçant «*Selbstgebärung*» par «*Epigenesis*», il propose l’identité des deux concepts. Or, étant donné que le seul passage de la première Critique où Kant désigne «l’épigenèse» demeure toujours le même texte final de la déduction transcendantale de 1787 auquel renvoyait indirectement le texte de Tieftrunk, il en découle que les deux lectures, celle de Tieftrunk et celle de Jacobi, finissent toutes deux par converger vers une seule interprétation; à savoir: l’identification de «*Selbstgebärung*» avec «*Epigenesis*». Indirecte dans l’un des cas, directe dans l’autre, cette identification aura semblée si naturelle aux deux auteurs que, dans le cas de Tieftrunk, l’auteur aura décidé d’omettre l’un des termes qui la composaient [«*Epigenesis*»] et, dans le cas de Jacobi, il aura osé remplacer un terme par l’autre.

Ces contemporains de Kant n’ayant possiblement pas pensé à l’hypothèse d’une éventuelle origine mystico-théosophique pour une expression qui semble être un néologisme du philosophe, peut-être ont-ils adhéré à la nécessité d’y inclure une espèce de *décodage* par lequel fût exprimé dorénavant le sens contenu dans le mot d’origine grecque [ἐπιγένεσις], dont «*Selbstgebärung*» serait la version germanisée, bien que le vocable grec signifie littéralement *genèse* ou *génération successive*, alors que le vocable allemand, du point de vue de sa correspondance sémantique, renvoie immédiatement à αὐτογένεσις, un terme dont la germanisation directe [«[die] *Autogenesis*»] – au moins à partir des années 30 du XIX^e siècle – serait considérée comme un synonyme de «génération spontanée».

Que la lecture de Tiefftrunk et de Jacobi soit calquée sur l'édition «B» de la première Critique, où se trouve le seul usage nominal de «*Epigenesis*» par Kant, (KrV, B 167) voici une hypothèse aussi matériellement plausible que conceptuellement inconclusive sur la compréhension et la traduction de «*Selbstgebärung*» par «*Epigenesis*». Et cela parce que l'emploi de cette dernière dans des «*Reflexionen*» probablement manuscrites pendant la «décennie silencieuse» et même dans les années 1780 (KANT, Refl, AA 18: 273; 275; 423, 574); [un fait certainement inconnu de l'un et de l'autre] devrait, au cas où Kant lui-même aurait compris «*Selbstgebärung*» comme «*Epigenesis*», l'avoir mené à déclarer, comme dans la lecture de Jacobi, «(*die Epigenesis des Verstandes samt der Vernunft*)», au lieu de «*die Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft)*», formule qui présente un néologisme probable, frappé ou non par lui.

Or, une fois exclue l'hypothèse de l'[auto]génération divine, il faut se demander: qu'est-ce qui serait généré à partir de soi sans être pour autant l'objet d'une génération justement spontanée, comprise comme «génération équivoque»? Rappelons ici, à cet égard, l'étude «*Spontaneous versus Equivocal Generation in Early Modern Science*», où Peter McLaughlin signale une importante distinction entre l'une et l'autre forme de génération, «équivoque» et «spontanée»: «*The two terms spontaneous generation and equivocal generation are often used synonymously by historians and were often used synonymously by scientists in the 17th and 18th centuries – at least by those who rejected spontaneous generation. On the other hand, a significant number of those who advocate some form of spontaneous generation explicitly reject what they call “equivocal” generation.*» (McLAUGHLIN, 2006, p. 80).⁸

En effet, dans un texte du milieu du XVIII^e siècle [non cité parmi ceux que McLaughlin présente dans son étude], le fondement spéculatif d'une telle différence fut décrite dans les termes suivants: «[...] en rejetant la génération fortuite, nous admettrions la génération spontanée; la première, est un effet sans cause, & par conséquent une absurdité; la seconde, un effet dont on ignore la cause, ce qui est très-commun.»⁹.

Quant à la «*Vermehrung*», que doit-on penser de «*Vermehrung der Begriffe aus sich selbst*? Il s'agit du mot auquel «*Selbstgebärung*» semble métaphoriquement correspondre pour la période où les deux sont employés. «*Vermehrung*» pourrait, en principe, renvoyer à «*Epigenesis*» car, à l'époque, il était enregistré comme une germanisation du terme d'origine grecque. En effet,

comme on peut lire chez Zedler: «*Vermehrung, Epigenesis, ist in der Anatomie, wenn etwas neues, an das vorige anwächst.*» (ZEDLER, [18-1731-1754])¹⁰ D'autre part, nonobstant le registre, par Zedler, de ce vocable considéré comme une germanisation d'«épigénèse»,¹¹«*Vermehrung*» est un terme à double sens, donc, outre son emploi exclusivement embryologique, il recèle aussi une signification simplement quantificationnelle [cette teneur sémantique, sans aucun rapport avec l'«épigénèse», est aussi notée par Zedler¹² lui-même]. Qui plus est, dans l'ensemble des «*Écrits réunies*» du philosophe il semble non seulement n'avoir aucun emploi de «*Vermehrung*» au sens embryologique, c'est-à-dire comme germanisation de «*Epigenesis*», mais tout emploi de «*Vermehrung*» chez Kant ne semble admettre que cette acception quantificationnelle. Par conséquent, non seulement rien ne porte à croire que dans le passage en l'occurrence de la Critique, «*Vermehrung*» soit employé comme germanisation de «*Epigenesis*», et donc au sens embryologique [comme enregistré par Zedler], mais encore, à en juger par le nombre de témoins respectifs dans les «*Écrits réunies*», l'autre hypothèse s'avère très probable, à savoir: que l'emploi de «*Vermehrung*» y porte un sens quantificationnel. Dès lors, le contexte métaphorico-génératif du passage qui m'occupe pourrait se restreindre à la «*Selbstgebärung*» elle-même, ainsi qu'à l'image de l'absence de fécondation par l'expérience qui s'ensuit.

De toute façon, si l'on entendait par «*Selbstgebärung*» une germanisation de «génération spontanée» [celle-ci comprise comme synonyme de «*generatio æquivoca*» – une compréhension dont l'éventuelle correction, d'après McLaughlin, est pourtant historico-scientifiquement contestable], la confluence textuellement établie entre elle et «*Vermehrung*» [considérée, pour sa part, comme germanisation de «*Epigenesis*»] conduirait à une inconsistance fatale d'ordre scientifique, outre un désaccord intra muros, puisque la «*generatio æquivoca*», si l'on garde à l'esprit l'édition «B» de la première Critique, y avait déjà été métaphoriquement rechassée (KANT, KrV, B 167).

.

Parmi les traductions actuelles les plus justement autorisées de la première Critique, l'expression *Selbstgebärung*» suscite plusieurs traitements. Outre «génération spontanée», elle est aussi comprise comme «*parthenogenesis*» [dans la traduction de Guyer-Wood de la Critique en anglais, publiée en 1998¹³] et «*parto espontaneo*» [dans la traduction de Caimi du même ouvrage en espagnol, publiée en 2007]. Dans le cas de «*parthenogenesis*» – un choix justifié

par la phrase: «ohne [den Verstand [U.R.]] durch Erfahrung geschwängert zu sein» –, bien que le phénomène ait été attesté en 1740 par Charles Bonnet, le mot, quant à lui, n'a été frappé apparemment qu'un siècle plus tard (OWEN, 1849). Outre ce décalage chronologique concernant la terminologie de la Critique, le syntagme «ohne [den Verstand [U.R.]] durch Erfahrung geschwängert zu sein» semble indiquer non pas une absence *générale* de fécondation ou un cas explicite de parthénogenèse métaphorique, mais l'absence *particulière* d'un type de fécondation [«durch Erfahrung», empirique ou externe], ce qui n'élimine pas, de la sorte, la possibilité d'autofécondation [autogamie] ou fécondation interne. Par ces deux aspects [le philologique et le philologico-conceptuel], je ne vois pas de raison pour l'emploi du vocable «*parthenogenesis*» pour traduire «*Selbstgebärung*»; il serait préférable par exemple «auto-génération», d'autant plus que, rappelons-le en passant, l'expression «*self-generation*», était déjà employée au XVII^e siècle. (CUDWORTH, 1678, p. 574)

Dans le cas de «*parto espontaneo*», une option qui aurait été inspirée non pas par la nomenclature de l'obstétrique, mais par la traduction latine de la Critique par Born¹⁴ –, le mot «*Gebärung*» pourrait être pris pour «*parto*», de même que «*selbst*» pour «*espontaneo*», ce qui justifierait alors étymologiquement le choix de cette expression pour traduire «*Selbstgebärung*». Il me semble, toutefois, qu'un tel choix compromet au moins en partie l'appréhension de ce que visait Kant dans ce passage. Car, à mon sens, il s'agirait là du *processus* par lequel se donne «[die] Vermehrung der Begriffe aus sich selbst», métaphoriquement qualifié comme «*die Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft)*», donc non seulement le résultat de celui-ci. En un mot: il s'agirait de la «*Vermehrung*», de la «*Selbstgebärung*», grâce à laquelle se forment les «*Begriffe*», et non pas d'eux-mêmes, déjà formés, au terme du processus de génération. À son tour, «*parto espontaneo*» est une image faisant allusion à la naissance et, de ce fait, renvoie obligatoirement à un fœtus déjà engendré ou complètement généré, à même, donc, d'être accouché, ou faire l'objet d'accouchement. Il va de soi que l'enfant prêt à naître (*nasciturus*) suppose le processus génératif dont il procède; mais il n'en reste pas moins vrai, me semble-t-il, qu'il se réfère, plutôt, à la dernière étape de ce processus, au moment où il est déjà achevé, et non pas à tout le processus de sa génération – comme, en contrepartie, le font la «*Vermehrung*» et la «*Selbstgebärung*». Ainsi, en accord avec l'engendrement progressif que je prends pour la caractéristique distinctive de la «*Vermehrung*» et de la «*Selbstgebärung*», je ne vois pas de raison pour employer «*parto espontaneo*» pour traduire cette dernière expression.

III.

Mais comment serait-elle cette génération par laquelle, «par eux-mêmes», se donne l'«accroissement des concepts»? D'abord, que faut-il entendre par «*Vermehrung*»? Ou: s'accroître à partir de quoi? L'accroissement est *comme* une «auto-génération». *Comme* non seulement par le simple métaphorisme présent dans ce passage, mais parce que, bien que la «*Selbstgebärung*» renvoie *historico-étymologiquement* à l'«auto-génération» divine, elle ne partirait pas de rien, comme celle-ci, mais de quelque chose d'une certaine façon déjà donné. Dans ce cas, l'«accroissement des concepts» se comprendra comme: l'accroissement, à partir d'eux-mêmes, de concepts déjà en quelque sorte donnés. C'est pourquoi, toute accroissement [accroissement auto-générative] se donnera toujours et nécessairement à partir de la trame catégorielle pure *originellement acquise* [par allusion à l'«acquisition originaire» en registre gnoséologique, dont le philosophe n'a explicitement parlée que dans le *Streitschrift* contre Eberhard» (KANT, Œ, AA 08: 222-223). De la sorte, l'accroissement, à partir d'eux-mêmes, de concepts donnés préalablement à tout *engendrement* empirique, et donc, donnés *a priori*, ne saurait être à vrai dire qu'une *auto-génération*. Mais si on dit «*Selbst-*» en raison de «*aus sich selbst*», pourquoi on dirait aussi «*-gebärung*»? C'est que, quoique les concepts soient d'une certaine façon déjà données, ils ne sont pas *complètement* achevés, mais simplement «*vorbereitet*», «préparés»¹⁵. Dès lors, il n'y a pas d'«agrandissement» – simple augmentation – de ce qui était déjà *complètement* achevé dans la chose même [je ne deviens pas conscient seulement d'un contenu dont la possession m'était innée, infusée par le Créateur], et il n'est pas question non plus d'un accroissement dont l'objet procédait de l'expérience. Dans une perspective gnoséologique, on le voit sans surprise, cela signifie le refus aussi bien de l'innéisme que de l'empirisme. En clé [métaphorique] embryologique, cela entraîne le refus aussi bien du préformisme que de la «génération équivoque».

Si cela dénote – et, dans ce cas-là, suivant ce que Kant aurait écrit dans des «*Reflexionen*» de la «décennie silencieuse», parmi d'autres textes – une compréhension de «*Selbstgebärung*» como «*Epigenesis*», celle-ci entendue comme «système de la *préformation générique*», (KANT, KU, AA 05 : 423) et, donc, comme «développement» *épigénétique* à partir de «*germes*» et «*dispositions*» pré-formés; alors pourquoi le philosophe aurait-il choisi un vocable [«*Selbstgebärung*»] – peut-être frappé par lui mais ayant, du point de vue historico-étymologique, une

origine mystico-théosophique possible – qui semble être peu kantien? C'est que, selon ma conjecture, il prétendait trouver, non pas le *terme* avec lequel indiquer une opération prétendument établie, mais l'opération elle-même en train de s'accomplir. Une telle fixation définitive, cependant, n'apparaîtra pas en 1787 – pas dans une parenthèse «(*gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft*)» –, (KANT, KrV, B 167) mais seulement en 1790, avec une espèce de confluence opérationnelle entre pôles opposés, réunissant l'«épigenèse» et la «préformation» dans l'hybride conceptuel «*generische Präformation*».

CONCLUSION.

Favorable, du point de vue historico-etymologique, à l'hypothèse d'une origine mystico-théosophique du vocable probablement frappé par Kant [«*Selbstgebärung*»], je ne soutiens pas du tout la survivance d'aucun vestige, dans son seul emploi apparent dans les «Écrits réunies» du philosophe, de la signification primitive des composantes dont proviendrait cette expression. Quant à «*Vermehrung*», je soutiens sa signification quantificationnelle, et, donc, l'absence de tout sens génératif ou embryologique.

Or, dans une perspective historico-conceptuelle, «*Selbstgebärung*», me semble-t-il, devra être comprise, en toute rigueur, sur le mode de la «génération spontanée», et donc en contraste avec la «génération équivoque». Cependant, étant donnée la longue et inadéquate équivalence entre «*generatio æquivoca*» et «*generatio spontanea*», il sera préférable de fixer sa signification et sa traduction par «auto-génération». Que Kant ait songé ou pas à la distinction entre «*generatio æquivoca*» et «*generatio spontanea*», il semble avoir prétendu, avec l'usage de «*Selbstgebärung*», renforcer la *spontanéité* de l'action [auto]productrice des concepts intellectuels [par opposition à l'enfantement empirique de l'entendement, par laquelle son origine ne serait pas pure]. Il s'ensuit, dès lors, qu'il n'y a pas lieu d'admettre qu'il ait voulu souligner l'équivocité de telle action – ce qui ne cesse de s'imposer, malgré tout, étant donnée la longue et inadéquate équivalence entre «*generatio æquivoca*» et «*generatio spontanea*», lorsque l'on fixe la signification et la traduction de «*Selbstgebärung*» par «génération spontanée».

RÉFÉRENCES

- CUDWORTH, R. *The True intellectual system of the universe...* London: Richard Royston, 1678. V. 1.
- DEINERT, H. Die Entfaltung des bösen in Böhmes mysterium Magnum. *PMLA - Publications of Modern Language Association*, v. 79, n. 4, p. 401-410, Sep., 1964.
- ERNSTING, A. C. *Historische und physikalische Beschreibung der geschlechter der pflanzen* Erster Theil. Lemgo: Gedrucktmit Meyerschen shriften, 1762.
- GRIMM, J.; GRIMM, W. Selbstgebärung. In: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. [En ligne]. Disponible en : <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=-DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS25991#XGS25991>>. Consulté le 2 mai 2016.
- HEMPEL, C. F. *Allgemeines lexicon juridico-consultatorium [...]*. Neunter Theil. Leipzig: Johann Samuel Heinsii Seel; Erben Buch-Handlung, 1756.
- JACOBI, F. H. Ueber das unternehmen des kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der philosophie überhaupt eine neue Absich tzu geben. In: *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der philosophie bey m Anfange des 19. Jahrhunderts*. Herausgegeben von C. L. Reinhold . Drittes Heft. Hamburg: bey Friedrich Perthes, 1802.
- KANT, I. *Crítica da razão pura* . Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara-Santillana, 1983.
- _____. *Crítica della ragion pura*. Tradotta da Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice. Bari: Laterza, 1909/10.
- _____. *Critique of pure reason*. Edited and translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Critique of pure reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Victoriano Suárez, 1928.
- _____. *Crítica della ragione pura*. Traduzione di Constantino Esposito. Milano: Bompiani, 2004.
- _____. *Crítica della ragione pura*. Traduzione di Pietro Codi. Torino: UTET, 1967.
- _____. *Crítica della ragione pura*. Traduzione di Giorgio Colli. Torino: Einaudi, 1957.
- KANTII, I. *Opera ad philosophiam criticam. Volumen primum, cvi inest Crítica rationis purae*. Latine vertit Fredericvs Gottlob Born. Lipsiae: Impensis Engelhard Benjamin Schwickerti, 1796.
- McLAUGHLIN, P. Spontaneous versus equivocal generation in Early Modern Science. *Annals of the History and Philosophy of the Biology. Deutsche Gesellschaftfür Geschichte und Theorie der Biologie (Hg.)*. Universitätsverlag Göttingen, v. 10, p. 79-88, 2005/2006.

OWEN, R. *On parthenogenesis* ... London: John van Voorst; Paternoster Row, 1849.

POMAY, F. *Le grand dictionnaire royal em trois langues, savoir, la françoise, la latine et l'allemande* ... Partie I. Augsburg, Francfort et Leipzig: Matthieu Rieger et Fils, 1766.

STETTEN, P. *Geschichte der Heil. Röm. Reichs Freyen Stadt Augsburg. [...]*. Frankfurt und Leipzig: Merz- und Mayerischen Buch-Handlung, 1743.

TIEFTRUNK, J. H. *Einzigmöglicher Zweck Jesu aus dem Grundgesetze der Religion*. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin : Im Verlage der Königl. Preuß. akademischen Kunst- und Buchhandlung , 1793.

ULRICI, H. *Geschichte und kritik der Principien der neueren philosophie*. Leipzig: Th. D. Weigel, 1845.

VORLÄNDER, K. *Geschichte der philosophie*. Band 1. Leipzig, 1919. In: *Zeno. org. Ihrer Volltextbibliothek*. [En ligne]. Disponible en: <<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Vorl%C3%A4nder,+Karl/Geschichte+der+Philosophie/Die+Philosophie+der+Neuzeit/%C3%9Cbergangsperiode/Kapitel+I.+Die+Philosophie+der+Renaissance/%C2%A7+4.+Deutsche+Philosophie+und+Theosophie+im+Reformationszeitalter?hl=selbstgebarung>>. Consulté le 2 mai 2016.

WIELAND, C. M. *Die Natur des cinges in sechs büchern*. Miteiner Vorrede Georg Friedrich Meiers [...]. Halle im Magdeburgischen: Verlegt von Carl Hermann Hemmerde, 1752.

WINDELBAND, W. *Lehrbuch der geschichte der philosophie*. Tübingen, 1912. In: *Zeno. org, Ihrer Volltextbibliothek*. [Enligne]. Disponible en: <<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Windelband,+Wilhelm/Lehrbuch+der+Geschichte+der+Philosophie/IV.+Teil.+Die+Philosophie+der+Renaissance/1.+Kapitel.+Die+humanistische+Periode/%C2%A7+29.+Makrokosmos+und+Mikrokosmos?hl=selbstgebarung>> Consulté le 2 mai 2016.

ZEDLER, J. H. *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste* ["Vermehrung"]. [18--]. [Enligne]. Disponible en: <<http://www.zedler-lexikon.de/index.html?c=blaettern&zederseite=ze470652&bandnummer=47&view=100&seitenzahl=0652&-dateiformat=1&view=150&supplement=0%27%29>>. Consulté le 2 mai 2016.

NOTAS / NOTES

- ¹ Cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*: "SELBSTGEBÄRUNG, f.: unser skeptiker .. hielt geradezu diese vermehrung der begriffe aus sich selbst, und, so zu sagen, die selbstgebarung unseres verstandes .., ohne durch erfahrung geschwängert zu sein, für unmöglich." [En ligne]. Disponible en: <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS25991#XGS25991>>. Consulté le 2 mai 2016].
- ² Cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*: "ANWOHNUNG, F.: esfragtsich, obeinvolk in neuentdeckten ländern eine anwohnung (accolatus) und besitznehmung in der nachbarschaft eines volkes, das in einem solchen ländtrische schon platz genommen hat, auch ohne seine einwilligung unternehmen dürfe".
- ³ Cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*: "GEBÄRUNG, [F. GENERATIO, PROCREATIO, PARTUS] [...]". Cf. id.: "GEBÄRUNG, [F. DASSELBE (ZU GEBÄREN GLEICH GEBAREN)] [...]" [En ligne]. Disponible en: <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG02593#XGG02593>>. Consulté le 2 mai 2016. Cf. Pomay, François, *Le grand dictionnaire royal em trois langues, savoir, la françoise, la latine et l'allemande* [...]. Partie I. Augsburg, Francfort et Leipzig, chez Matthieu Rieger et Fils, MDCCCLVII; p. 873: "Procréation [...] procreatio, onis, Erzeugung, Gebärung [...]". Cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*: "GEBÄREN, [Geberen, Nebenform von Gebaren [...]]" [En ligne]. Disponible en: <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG02593#XGG02593>>. Consulté le 2 mai 2016.

- de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG02569#XGG02569>. Consulté le 6 mai 2016]; *ibid.*: “GE-BÄREN, [Ferre, Parere, Gignere.”] [En ligne]. Disponible en : <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GG02570#XGG02570>>. Consulté le 2 mai 2016.
- ⁴ Cf. *Immanuel Kant's Critique of pure reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan; Kant, I. *Critica della ragion pura*. Tradotta da Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice. Bari: Laterza, 1909-10; *id. Critica della ragione pura*. Traduzione di Giorgio Colli. Torino: Einaudi, 1957; *id. Traduzione di Pietro Codi*. Torino: UTET, 1967; *id. Traduzione di Constantino Esposito*. Milano: Bompiani, 2004; *id. Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Victoriano Suárez, 1928; *id. Traducción de Pedro Ribas*. Madrid: Alfaguara-Santillana, 1983; *id. Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983; *id. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão*. Fundação Calouste Gulbenkian, 1985; *id. Tradução de Fernando Mattos*. Petrópolis: Vozes, 2012.
 - ⁵ Böhme, Jacob. *Mysterium Magnum, Oder Erklärung über das Erste Buch Mosis, Von der Offenbahrung Göttlichen Worts durch die drey Principia Göttliches Wesens, auchvom Ursprung der Weltund der Schöpfung Darinnen Das Reich der Natur, und Das Reich der Gnaden erklärt wird. Zu mehrerm Verstande des Alten und Neuen Testaments, was Adam und Christus sey [...] Amsterdam: 1682. p. 7. Cf. *id.*, *De signature rerum oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen [...]*. Geschrieben durch Jacob Böhmen, Im Jahr 1621. Gedruckt im Jahr des ausgebornen grossen Heils 1730; Chap. 14, p. 201: “Nun mercket wol derer Eröffnung Wesen und Willen, wie die Natur in sieben Eigenschaften eingeführet werde; Dann wir redder nicht vom Anfange, dann es ist in der Ewigkeit kein Anfang, sondern also ist die ewige Gebärgung von Ewigkeit in Ewigkeit in sich selber [...]”; *ibid.*, Chap. 16, p. 235: “Alle Eigenschaften des grossen ewigen Mysterii der Gebärerin aller Wesen, sind in den heiligen Englischnen und menschlichen Creaturen offenbar; und ist doch nicht zu gedencken, als ob die Creaturen nur stille stünden, und sich der Herrlichkeit Gottes freueten, und nur in Freuden zitterten: nein, sondern wie der ewige Geist Gottes in dem grossen Mysterio der Göttlichen Gebärgung von Ewigkeit in Ewigkeit würcket, und die unendliche und unzählbare Weisheit Gottes immer offenbaret [...]”.*
 - ⁶ “Psalter 90”. Cf. *Luthers Werke. Vollständige Auswahl seiner Hauptschriften. Mithistorischen Einleitungen, Anmerkungen und Registern herausgegeben von Otto v. Gerlach [...] Berlin: Karl Wiegandt, 1848; p. 117: “Diese Theologie ist nicht, wie die Gotteslästerer, die Papisten, wider uns schreyen, mit uns aufgewachsen, oder aus uns selbst geboren, erdacht und erfunden, sondern es lehretsie der heilige Paulus [...]”.*
 - ⁷ “Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transscendentale Schema.”
 - ⁸ Cf. McLaughlin (2005/2006): “Since the beginnings of modern science in the early 17th century there have been two major breeding grounds for theories about spontaneous generation: the first is the question of the generation in the present of small organisms especially insects and intestinal worms; the second is the question of the historical origin of life itself including larger animals. Both sorts of questions are related as various levels, but it has been possible for scientists to agree on the answer in one area and to disagree in the order.”
 - ⁹ *Collection académique, composée des Mémoires, Actes ou Jornaux des plus célèbres Académies & Sociétés Littéraires, des Extraits des meilleurs Ouvrages Périodiques, des Traités particuliers & des Pièces Fugitives les plus rares, concernant l'Histoire Naturelle et la Botanique, la Physique expérimentale et la Chymie, la Médecine et l'Anatomie*. Tome Neuvième de la Partie Etrangere, contenant les Mémoires abrégés de l'Académie Royale de Prusse. Par M. Paul, Correspondant de la Société Royale des Sciences de Montpellier, Associé à l'Académie des Sciences & Belles-Lettres de Marseille. À Paris, Chez Pancoucke. M. DCC. LXX; “Appendix”; p. 32. Cf. *id.*, Tome V. de la Partie Etrangere, Et Le Second Volume de l'Histoire Naturelle separée, Contenant les Observations de J. Swammerdam, sur les Insectes, avec des Notes, & trente-Six Planches en Taille-douce. A Dijon, Chez Desventes [...]. M. DCC. LVIII; p. iij-xxxvj [“Avertissement de l'editeur”] [p. xx]: “[...] je dois avertir que c'est la génération spontanée & non la génération fortuite que je défends. [...]”].
 - ¹⁰ Cf. Zedler, Johann Heinrich. *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste* [“Vermehrung”]. [En ligne]. Disponible en : <<http://www.zedler-lexikon.de/index.html?c=blaettern&zedler-seite=ze470652&bandnummer=47&view=100&seitenzahl=0652&dateiformat=1&view=150&supplement=0%27%29>>. Consulté le 2 mai 2016].
 - ¹¹ Cf. *id.* [“Epigenesis”]: “Epigenesis, heißt die Vermehrung.”
 - ¹² Cf. *id.*: “Augmentation”; “Augmentum”.

- ¹³ Kant (1988, p. 656): *"Our skeptic did not distinguish these two kinds of judgments, as he should have, and for that reason held this augmentation of concepts out of themselves and the parthenogenesis, so to speak, of our understanding (together with reason), without impregnation by experience, to be impossible"*.
- ¹⁴ Cf. Kantii, Immanuelis. *Opera ad philosophiam criticam. Volumen primum, cui inest Critica rationis purae*. Latine vertit Fredericvs Gottlob Born. Lipsiae: Impensis Engelhard Beniamin Schwickerti, MDCCLXXXVI; p. 526: *"Scepticus noster has duas iudiciorum formas haud distinxit, quod tamen debuisset, putabatque hanc conceptuum ex se ipsis accessionem, et, vt ita dicam, sui ipsius partum intelligentiae (cum ratione), haud praeuia per experientiam grauidatione, impossibilem [...]"*. [En ligne]. Disponible en: <https://books.google.de/books?id=j-DENAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=immanuelis+kantii+opera&source=bl&ots=W4hbN8hwBH&sig=Pve-O83ISw60eozTBLExzfyzoj&hl=de&ei=a1dZTdqqAoOSOp_MnMgF&sa=X&oi=book_result&ct=result#v=onepage&q=Humeanus&f=false>. Consulté le 2 mai 2016.
- ¹⁵ Cf. id., KrV, A 66 / B 91: *"Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden."*

PARTE II
RAZÃO PRÁTICA
PRACTICAL REASON

THE A PRIORI IN ETHICS: WHY DOES KANT WANT IT (AND DO WE NEED IT?)

Robert B. Louden

Perhaps no philosophical concept in Kant's scheme has been less well understood than his concept of the a priori.

– Robert Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*

Although Kant is well known for his core claim that the fundamental principle of morality must be a priori, he in fact subscribes to a much more radical version of this claim than many readers realize. On his view, morality remains a complete illusion unless and until we can show that it rests on an a priori principle: “that morality is no phantom of the brain [*kein Hirngespinnst*] [...] follows if the categorical imperative and with it the autonomy of the will, is true, and absolutely necessary as an *a priori* principle.” (GMS 4: 445). Indeed, it is his position that “all [*alle*] moral philosophy rests entirely [*gänzlich*] on its pure part” (GMS 4: 389); viz., its a priori part (KrVB 3), and that only the pure or a priori part belongs to “morals proper [*eigentlich Moral*]” (GMS 4: 388; KrV A 841-42/B 869-70). This latter claim has led some commentators to infer that the inclusion of “*practical anthropology*” or “the empirical part” (GMS 4: 388) within Kant's ethical theory is itself “problematic,” (ALLISON, 2011, p. 18, 66)¹ despite Kant's explicit claim elsewhere that “morality cannot exist [*nicht bestehen*] without anthropology” (V-Mo/Collins 27: 244). In making these strong assertions, Kant not only raises the hackles of empiricists in ethics who (as Mill notes at the beginning of *Utilitarianism*) deny that “the principles of morals are evident a priori” and assert that all moral questions “are questions of observation and experience” (MILL, 1998, p. 50), but in the eyes of many he seems to be

defending a lost cause. For it is no secret that many contemporary thinkers are “made queasy by the whole idea of the *a priori*.” (PEACOCKE, 2004, p. 505). Similarly, it is difficult to deny “the gloom which has enveloped the notion of a *priori* knowledge” in recent thought, and even some of those who “have tried to dispel the gloom” nevertheless still seek “to give the traditional doctrine the burial it deserves” (KITCHER, 1987, p. 207).

Meanwhile, even those who believe that the reports of the death of the *a priori* are greatly exaggerated often begin their resuscitation efforts by acknowledging that “the very idea of a *priori* epistemic justification has over the last century or so been the target of severe and relentless skepticism” (BONJOUR, 1998, p. 2).² In American philosophy, this skepticism is most often associated with Quine’s dictum that “no statement is immune to revision” (QUINE, 1987, p. 63), which has led many to conclude that “the very notion of a *priori* knowledge is philosophically misguided” (MOSER, 1987, p. 1).³ And the vast majority of those contemporary philosophers who do reject Quine’s pronouncement by seeking to defend the *a priori* usually limit their efforts to carving out a modest role for the *a priori* within logic, mathematics and the mathematically oriented sciences.⁴ Contemporary efforts to show that *ethics* rests on the *a priori* in the radical sense that Kant subscribes to are not easy to find.⁵

Given all this, one might think it exceedingly quixotic to argue (as Allen Wood does) that Kant’s thesis “that ethics must be founded on an *a priori* principle of reason” is a “far more thoughtful and well-grounded” doctrine than critics realize (WOOD, 1999, p. xiv). But before we are in a position to assess this claim, we need to better understand Kant’s thesis. *Why* does he want the *a priori* in ethics, and *why* does he attach so much importance to it? In what follows, I will try to answer these questions in a way that does justice both to his convictions about the central importance of the *a priori* in ethics as well as to his belief that “the metaphysics of morals, or *metaphysica pura*, is only the first part of morals; the second part is *philosophia moralis applicata*, moral anthropology, to which the empirical principles belong. [...] Moral anthropology is morals applied to human beings” (V-Mo/Mron II 29: 599). Kantian ethical theory has both a pure and an impure part, and while the *a priori* and empirical parts should never be indiscriminately mixed with one another (GMS 4: 390), each part has a necessary and complementary role to play (GMS 4: 387, Refl 4993, 18: 54).⁶ All moral philosophy “needs [*bedarf*] anthropology for its *application* to human beings,” but it “must first be expounded independently of this as pure philosophy.” (GMS 4: 412).

THE KANTIAN A PRIORI: A PRIMER

Let's start by reviewing some rudimentary features of the Kantian a priori.⁷ For Kant, a priori cognitions are distinguished from empirical cognitions. The latter are based on the experience of particular objects; the former are not. Empirical cognitions are due to external data ["they presuppose sensations" (Refl 3955, 17: 364)], while a priori cognitions are due rather to something internal – viz., the faculties of the rational subject who has the cognitions [they "have their ground in the constant nature of the [...] thinking power of the soul" (Refl 3957, 17: 364)]. However, "internal" here does not mean innate. Kant insists that "the *Critique* admits absolutely no implanted or innate [*anerschaffene oder angeborne*] representations. One and all, whether they belong to intuition or to concepts of the understanding, it considers them as *acquired* [*erworben*]" (ÜE 8: 221).⁸

Because empirical cognitions are dependent on external data, they are always limited in two fundamental respects. First, their modality is always one of contingency, never necessity. As Kant notes in the first *Critique*, "experience teaches us, to be sure, that something is constituted thus and so, but not that it could not be otherwise" (KrV B 3). "Necessity cannot present itself in experience" (Refl 5294, 28: 145). Here he is following Hume (1975): "*That the sun will not rise to-morrow* is no less intelligible a proposition, and implies no more contradiction, than the affirmation, *that it will rise*" (HUME, 1975, p. 25-26). Empirical cognitions cannot give us knowledge of necessary truths.⁹ Second, empirical cognitions never have "true or strict [*wahre oder strenge*] but only assumed and comparative **universality**" (KrV B 3). The simple, unvarnished word "all" is never quite at home in empirical judgments. The most we are entitled to say is: "of the data we've seen *thus far*, they're all this way." As Kant puts it, "properly it must be said: as far as yet perceived, there is no exception to this or that rule" (KrV B 3-4). "All As are Bs – at least for the ones we've seen thus far."

Putting these two points together, Kant then remarks: "Necessity and strict universality are therefore sure signs [*sichere Kennzeichen*] of an a priori cognition, and also belong together inseparably" (KrV B 4). However, even though these two signs "belong together inseparably" (if A is necessarily B, then all As will also be Bs), Kant also points out that it is often easier to display the universality of an a priori cognition than its necessity. As he puts it,

But since in their use it is sometimes easier to show the empirical limitation in judgments than the contingency in them, or is often more plausible to show the unrestricted universality that we ascribe to a judgment than its necessity, it is advisable to employ separably these two criteria, each of which is in itself infallible [*unfehlbar*].

Surprisingly, as we'll see in the next section, Kant follows this strategy in his discussion of the a priori in ethics. Whereas one might expect the primary accent to be placed on the feature of necessity in judgments of fundamental moral principle ("Hier steh' ich, ich kann nicht anders") (LUTHER, 1521), Kant in fact talks more about their unrestricted universality, thus placing more weight on the second sure sign than on its inseparable partner.

"WORLDS UNNUMBER'D"¹⁰

In his attempt to show that morality rests on an a priori principle, Kant repeatedly draws attention to the two sure signs of a priori cognition, necessity and universality. Unexpectedly – particularly for those who view Kantian ethics as a type of humanism – his discussion of universality frequently involves the explicit claim that moral judgments hold not just for all humans but also for all intelligent extraterrestrials. Even odder is his claim that this strong extraterrestrial assumption is not controversial or radical in any way. Rather, Kant views it as an obvious hypothesis that everyone accepts: "Everyone must admit [*Jedermann muß eingestehen*] that a law, if it is to hold morally, [...] does not hold just for human beings only, as if other rational beings did not have to heed it; and so with all remaining actual moral laws" (GMS 4: 389). Indeed, later he states that the very concept of morality lacks reference and is completely false unless one grants its transhuman status, and he seems to regard this statement as a necessary truth: "unless one wants to refuse the concept of morality all truth and reference to some possible object, one cannot deny that its law is so extensive in its significance that it must hold not merely for human beings but for *all rational beings in general* [*alle vernünftige Wesen überhaupt*]" (GMS 4: 408; see also 410n., 412, 426, 431, 442). Morality applies to humans not because they are members of the biological species *Homo sapiens*, but only because humans belong to the larger and more important set of rational beings: "since morality serves as a law for us only insofar as we are *rational beings*, it must hold for all rational beings

[*alle vernünftige Wesen*] as well” (GMS 4: 447). Morality “must [...] be valid for all rational beings,” and it is “*only because of this*” that it is also valid “for every human will” (GMS 4: 425). As a result – and contrary to what one might think Kant means when he refers to “the idea of humanity as *an end in itself*” (GMS 4: 429) – it is not just human beings that have this exalted status but “every other rational being” as well (GMS 4: 429, cf. 428). Rather than refer to the second formula of the moral law as “*The Formula of Humanity as End in Itself*,” (WOOD, 1999, p. xx) it would thus be more accurate to call it “the formula of rational nature as end in itself.”

When contemporary authors defend the a priori, they do not feel compelled to refer to extraterrestrials to make their case. They argue that there are things we know independently of experience, but they don’t see a need to extend the “we” beyond the human. However, in the case of Kant his defense of the a priori in ethics dovetails with his own strong belief in extraterrestrials. As other have noted, Kant “regularly summoned inhabitants of other planets, inviting them over and over again in his discourse” (SZENDY, 2014)¹¹ throughout his writing career, and he was far from the only Enlightenment philosopher to do so. It has been estimated that “nearly half the leading intellectuals of the eighteenth and nineteenth centuries discussed extraterrestrial life issues in their writings” (CROWE, 2008, p. xvii)¹² It is also worth noting that Kant’s summoning of intelligent extraterrestrials is much more prominent in his defense of the a priori in ethics than in his defense of the a priori in theoretical philosophy. For instance, the “we” who “are in possession of certain *a priori* cognitions” (KrV B 3, see also Kant’s reference to “human cognition” at B 4) in the Introduction to the first *Critique* is clearly a human we, not a rational being we. Historian Michael Crowe notes that in the *Groundwork* Kant “repeatedly describes his goal as being to formulate an ethics applicable not just to mankind, but also to all ‘rational beings’. One reason for his emphasis on ‘rational beings’ was no doubt his conviction that extraterrestrials fitting that category exist” (CROWE, 1999, p. 54, 2008, p. 150-151). I concur, and the above analysis of Kant’s discussion of the universality of moral judgment in the *Groundwork* is intended to support this claim. But in making room for extraterrestrials in his ethics, Kant is not just endorsing a popular Enlightenment claim concerning “What vary’d Being people ev’ry star.”¹³ In addition, and more fundamentally, he is expressing his conviction that morality stretches far beyond, and is far more important than, humans and the peculiarities of their world: “moral laws [...] hold for all rational beings regardless of differences [*alle vernünftige Wesen ohne Unterschied*]” (GMS 4: 442).

When Kant discusses necessity – the second “infallible” criterion (KrV B 4) of a priori cognition – within his defense of the need for pure ethics, extraterrestrials appear once again:

Empirical principles are not fit to be the foundation of moral laws at all. For the universality with which they are to hold for all rational beings regardless of differences – the unconditional practical necessity [*unbedingte praktische Nothwendigkeit*] that is thereby imposed upon them – vanishes if their ground is taken from the *particular arrangement of human nature*, or the contingent circumstances in which it is placed. (GMS 4: 442).

The contingent features of the external environment in which moral agents happen to reside – regardless of whether they belong to the class of human beings or to “the most sublime classes of rational creatures that inhabit Jupiter or Saturn” (NTH 1: 359) – cannot determine their moral principles. “For duty ought to be the practical unconditional necessity [*praktisch-unbedingte Nothwendigkeit*] of action; thus it must be valid for all rational beings” (GMS 4: 425). The “absolute necessity [*absolute Nothwendigkeit*]” (GMS 4: 389) that all moral laws carry with them cannot be found in empirical judgments. A priori cognitions do not depend on external data, so the particular environment in which moral agents happen to reside – ecological, cultural, religious, economic, legal, etc. – cannot determine their moral judgments. In short, the external environment is irrelevant as far as the fundamental principles of morality go. A genuine moral principle is independent of all contingent environmental influence, and “like a jewel, it . . . [will] still shine by itself, as something that has its full worth in it self” (GMS 4: 394). As Kant remarks in his *Moral Mrongovius II* lecture on ethics: “Morality cannot be constructed out of empirical principles, for this yields, not absolute, but merely conditional necessity [*nicht absolute sondern blos bedingte Nothwendigkeit*]. Morality says, however, you must do it, without any condition or exception” (V-Mo/Mron II 29: 599). But here too, it is noteworthy that Kant, in his quest for *absolute Nothwendigkeit* in ethics, feels compelled to go into outer space. Why wouldn’t an earthbound necessity that merely applies to all humans be sufficient?

The absolute or unconditioned necessity associated with moral laws also links up with Kant’s famous distinction between hypothetical and categorical imperatives. Unless judgments about moral duty really are examples of a priori

cognition, there would be no absolute necessity attached to them, for we can't get this kind of necessity from empirical judgments. "The imperative of *morality* [...] is not hypothetical at all, and thus the objectively represented necessity cannot rely on any presupposition, as in the case of hypothetical imperatives" (GMS 4: 419). "Any presupposition" here refers not just to the possibility that agents might change their minds and no longer desire the end for which the required act is a necessary means ("if you want X, then you must do Y"), but also to any contingent feature of the external environment ("if the external environment has feature X, then act Y must be done"). The categorical command to do Y holds regardless of desires and regardless of the contingent features of the world in which the agent resides is placed.

DIGNITY, SUBLIMITY, AND THE A PRIORI

When Kant discusses the a priori in his theoretical writings, he emphasizes primarily the epistemological distinction between a priori and empirical cognitions. As noted earlier, empirical cognitions depend on external data, whereas a priori cognitions depend only on the rational faculties of the agents who have the cognitions. However, in his practical writings he uses this epistemological distinction to argue that, when viewed from a practical point of view, a priori principles are superior to empirical ones. For the former have a motivational efficacy that the latter lack. Within the moral field, it is agents who act from a priori principles in performing their duties that represent the correct model, not those who act from empirical principles. An a priori or pure principle is "a desideratum of the highest importance for the actual carrying out [*wirklichen Vollziehung*]" of one's duties (GMS 4: 410), and "each time one adds anything empirical to" a priori moral concepts "one takes away as much from their genuine influence and from the unlimited worth of actions" (GMS 4: 411).

Why is this so? Acting from empirical principles is a sign of dependence, whereas acting from a priori principles is a sign of independence. In the former case, one does what one does because of contingent empirical desires or contingent features in the world. And precisely because these external factors are contingent, they can't always be counted on. "Morals themselves remain subject to all sorts of corruption" (GMS 4: 390; cf. 405) when agents are motivated by empirical principles, because such principles rest on contingent

factors that cannot reliably produce good actions. But when agents act from a priori principles, their action is not determined by these contingent factors but simply by their own reason. Rational agents' realization that they are capable of acting independently of empirical contingencies partly explains the superior motivational efficacy of practical a priori principles.

Kant's two favorite terms for describing the superior motivational efficacy of practical a priori principles are the familiar ones of dignity (*Würde*) and sublimity (*Erhabenheit*). Again and again in the *Groundwork* he attributes a dignity and sublimity to agents who act from a priori principles that is not ascribable to those who merely act from empirical principles. An a priori practical principle "has an influence on the human heart so much more powerful [*so viel mächtiger*] than all incentives one can summon from the empirical field that reason, in the consciousness of its dignity, regards the latter with contempt, and little by little can master them" (GMS 4: 410-11). Rational agents who are able to act from a priori principles possess a dignity that is missing in creatures that act only from empirical principles, and Kant is not shy in stressing this difference. "Every rational being, as an end in itself," has a "dignity (prerogative) above all merely natural beings [*bloßen Naturwesen*]" (GMS 4: 438). All rational beings, to a certain extent and to varying degrees, are able to gain independence from the vicissitudes of nature and the environment. Regardless of their psychological make-ups and regardless of what their world is like, they have the ability to try to do the right thing.

Dignity – to have "unconditional, incomparable worth" (GMS 4: 436), and to be "infinitely above any price" (GMS 4: 435) – is applied properly only to rational beings (see GMS 4: 434, 439, 440) and to morality (GMS 4: 442). "Morality is the condition under which alone a rational being can be an end in itself. [...] Thus morality and humanity, in so far as it is capable of morality, is that which alone [*allein*] has dignity" (GMS 4: 435). But because "all moral concepts have their seat and origin completely *a priori* in reason" (GMS 4: 411), all a priori moral principles therefore also have dignity (GMS 4: 405, 411, 425, 442), while empirical principles lack dignity.

"Sublimity" and "dignity," at least as Kant uses them in the *Groundwork*, have roughly the same meaning. For instance, in the following two passages, the terms are joined together by the word "and" in the same phrase: 1) "the sublimity and inner dignity of the command in a duty" (GMS 4: 425), 2) "a certain sublimity

and *dignity* in a person who fulfills all his duties” (GMS 4: 440). The context of the first passage is Kant’s claim that the sublimity and dignity of a moral command are proved “all the more, the less subjective causes are in favor of it, and the more they are against it” (GMS 4: 425). He is not quite saying here (as Schiller was later to accuse him of saying)¹⁴ that acts have moral worth only if agents act against their inclinations, but he is certainly saying that the dignity and sublimity of rational agency are easier to detect in cases where conduct is not influenced by any contingent empirical factors. Similarly, in the second passage, Kant notes that we “represent to ourselves a certain sublimity and *dignity* in the person who fulfills all his duties” in virtue of the fact that this person himself legislates the moral law that he follows (GMS 4: 440). Practical a priori principles, in other words, are autonomous, while empirical principles are heteronomous. And autonomy, as Kant argues later, “is the sole principle of morals” (GMS 4: 440). In both passages, it is rational agents’ capacity to free themselves from the constraints of the empirical that give them dignity and sublimity. Similarly, in Kant’s more extensive discussion of the sublime in the third *Critique*, he notes that in experiencing the sublime “the mind is incited to abandon sensibility” (KU 5: 246; cf. 250) and that we thereby “become conscious of being superior to nature within us and thus also to nature outside us (insofar as it influences us).” (KU 5: 264).¹⁵ “Dignity” and “sublimity,” when used by Kant in moral contexts, thus jointly refer to a claimed superiority over nature and the empirical realm. And it is the ability of rational beings to act on practical a priori principles that reveals their dignity and sublimity.

TWO NECESSARY AND COMPLEMENTARY PARTS

Let us return now to a question posed earlier: Why does Kant attach so much importance to the a priori in ethics? The answer that emerges from the previous discussion is that it is a manifestation of his belief in the fundamental importance, strength, and far-reaching extension of morality throughout the universe. Wherever rational agents exist – regardless of their internal physiology, biology, psychology; regardless of the external natural or cultural environments they reside in – fundamental moral principles will register with them. This is of course not to suggest that there exists universal agreement or consensus on moral matters, for often we do not even find this locally between individual members of the same families, local communities, and nations. But it is to acknowledge that

“reason alone can command validly for everyone” (WDO 8: 145), and “everyone” here clearly stretches far beyond the merely human. Without the a priori, ethics it is not secure. It remains subject to multiple contingencies that weaken, erode, and “corrupt” (GMS 4: 390, 405) its presence. Without the a priori, morality has no paramount authority in practical deliberation.¹⁶ This is why we need it.

However, other aspects of Kant’s message are perhaps not so appealing. Telling humans and other rational beings in a post-Darwinian era that they are “superior to nature” (KU 5: 264) and “above all merely natural beings” (GMS 4: 438) is unlikely to win many converts. For it is widely accepted now that humans *are* part of nature, not distinct from it. Those biological creatures on earth as well as elsewhere who, in virtue of their cognitive capacities, are able to follow reason and judge autonomously¹⁷ owe this ability to nature. Their cognitive capacity is itself an outgrowth of nature. And even if humans or their extraterrestrial neighbors or the future descendants of either group do eventually succeed in creating thinking machines (the prospect of which Kant himself was resolutely skeptical),¹⁸ these artificial rational agents will themselves be creations of intelligent organic beings. So even the possibility of artificial intelligence is an outgrowth of nature. However, it is not necessary for Kantians to insist that rational beings are somehow distinct from and superior to nature. What is necessary is to articulate a plausible conception of autonomy and freedom within nature. For freedom itself is a requirement of rationality: “Reason must view itself as the author of its principles, independently of alien influences; consequently it must be regarded by itself as free” (GMS 4: 448). And on this point too it should not surprise us to see Kant once again making room for extraterrestrials: “*Freedom must be presupposed as a property of the will of all rational beings [...]* it is not enough to establish it from certain supposed experiences of human nature” (GMS 4: 447-48; see also V-Mo/Collins 27: 244).

So yes, we need the a priori in ethics. Without it ethics is constantly in danger of becoming a mere “phantom of the brain [*Hirngespinnst*]” (GMS 4: 445); its presence is forever subject to fleeting contingencies. But, contrary to what commentators often claim,¹⁹ it by no means follows that we don’t also need “the second part” of morals, “moral anthropology, to which the empirical principles belong” (V-Mo/Mron II 29: 599). Both parts play necessary and complementary roles, and this is true of all areas of philosophy except logic (GMS 4: 387; Refl 4993, 18: 54). The a priori aspect of ethics concerns only its core principle,

which, like a priori principles elsewhere has the form of a strictly universal and necessary proposition that is cognizable independently of empirical data. But after one grasps this core principle, much difficult thinking in the ethical arena is still required – thinking that necessarily requires empirical data. As I have argued at greater length elsewhere,²⁰ the second, empirical part of ethics addresses four fundamental tasks:

1) *Hindrances and Helps* – locating “the subjective conditions in human nature that hinder or help them in carrying out the laws of a metaphysics of morals” (MS 6: 217; cf. GMS 4: 389). In other words, what are the specific hindrances to virtue that are to be found in the human being? What makes morality particularly difficult for this specific kind of creature, and what aids to moral development can the anthropologist offer?

2) *Moral Weltkenntnis*: teaching humans how to see a world with moral features so that they are able to develop their power of judgment and apply a priori principles efficaciously (GMS 4: 389; KpV 5: 154). In the *Prolegomena to Anthropology Collins*, Kant refers explicitly to the lack of *Weltkenntnis* as the reason “that so many practical sciences have remained unfruitful. For example, moral philosophy. [...] But most moral philosophers and clergymen lack this knowledge of human nature” (V-Anth/Collins 25: 9). Filling this gap is a central rationale behind Kant’s anthropology course, because moral theory “needs anthropology for its *application* to human beings” (GMS 4: 412).

3) *Moral Education and Character Development*: “The human being can only become human through education” (Päd 9: 443, cf. 441), and humans must be “*educated* to the good” (Anth 7: 325). The grounding of character “is the first effort in moral education” (Päd 9: 481). One of Kant’s more radical claims concerning human nature is that it is not a given but rather something that must be self-produced by the species. We are not born as moral creatures; rather each human being needs “to *moralize* himself by means of the arts and sciences” (Anth 7: 324).

4) *The Moral Destiny (Bestimmung) of the Human Species*: providing humans with a moral map that describes both the long-term goal of humanity’s efforts and the major steps by means of which this goal is to be reached. Here the task is both to discover an aim “in this nonsensical

course of things human" (IaG 8: 18) and to trace our "true steps from crudity toward culture" (IaG 8: 21). Ultimately, this moral map charts a route toward the realization of our species' predisposition toward "cosmopolitical unity," a goal that "even with all the wars, [...] gradually in the course of political matters wins the upper hand over the selfish predispositions of people" (Anth 7: 412).²¹

Clearly, empirical knowledge is necessary for each of these four fundamental tasks. The a priori alone, even if it does enable us to prove that morality is not an illusion (GMS 4: 445), is not going to get us there. And while Kant discusses these four empirical tasks with reference to only *one* specific species of rational being; viz., *Homo sapiens*, this is because we have no empirical "knowledge of *non-terrestrial* rational beings" (Anth 7: 321, see also V-Anth/Busolt 25: 1437). However, there will necessarily be an analogue of this anthropological project for each species of rational being. Species-specific empirical knowledge is needed whenever and wherever a priori practical principles are applied to real-life situations.

Finally, the traditional picture of Kant as the philosopher who defends the necessity and importance of the a priori in all areas of human thought needs to be altered for a second fundamental reason. For his own conception of philosophy in the "cosmopolitan sense" (Log 9: 23, cf. V-Met-L2/Pölitiz 28: 532) includes a strong empirical, anthropological dimension. This is a "worldly concept" of philosophy that includes reference to "the final ends of human reason" (Log 9: 23), and to know the ends of this particular species' reasoning requires empirical knowledge. Furthermore, on Kant's view it is only this worldly, cosmopolitan conception of philosophy that "gives philosophy *dignity*, i.e., an absolute worth" (Log 9: 23), and that also "gives worth to all the other sciences" (V-Met-L2/Pölitiz 28: 532, cf. Log 9: 24). The "eye of true philosophy" (Anth 7: 227, cf. Log 9: 45) thus has both a priori and empirical components, and it is only when both constituents are granted their rightful place that philosophy in the Kantian sense can fulfill its mission.²²

REFERENCES

ALLISON, H. E. *Kant's groundwork for the metaphysics of morals: a commentary*. New York: Oxford University Press, 2011.

- BARON, M. Acting from Duty. In: *Kant, groundwork for the metaphysics of morals*, edition and translation Allen W. Wood. New Haven: Yale University Press, 2002. p. 92-110.
- BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (Ed.). *New essays on the a priori*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- BONJOUR, L. *In defense of pure reason: a rationalist account of a priori justification*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- CASULLO, A.; THUROW, J. C. (Ed.). *The a priori in philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- CLEWIS, R. R. Kant's distinction between true and false sublimity. In: SHELL, S. M.; VELKLEY, R. *Kant's observations and remarks: a critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2012. p. 116-143.
- CROWE, M. J. (Ed.). *The extraterrestrial life debate, antiquity to 1915: a source book*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.
- _____. *The extraterrestrial life debate, 150-1900*. Mineola, NY: Dover, 1999.
- DICKER, G. *Kant's theory of knowledge: an analytical introduction*. New York: Oxford University Press, 2004.
- GUYER, P. *Kant*. New York: Routledge, 2006.
- HANNA, R. *Cognition, content, and the a priori: a study in the philosophy of mind and knowledge*. New York: Oxford University Press, 2015.
- _____. *Kant and the foundations of analytic philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- _____. *Kant, science, and human nature*. New York: Oxford University Press, 2006. Ch. 3.
- HUME, D. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Edited by L. A. Selby-Bigge and revised by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- KANT, I. *Groundwork for the metaphysics of morals*. Translation Arnulf Zweig and edition Thomas E. Hill Jr. and Arnulf Zweig. New York: Oxford University Press, 2002.
- KITCHER, P. Kant. In: EMMANUEL, S. M. (Ed.). *The Blackwell guide to modern philosophers: from Descartes to Nietzsche*. Malden, MA: Blackwell, 2001. p. 223-258.
- _____. Apriority and necessity. In: MOSER, P. K. *A Priori knowledge*. New York: Oxford University Press, 1987. p. 190-207.
- KRIPKE, S. *Naming and necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- LOUDEN, R. B. Anthropology. In: BAIASU, S.; TIMMONS, M. (Ed.). *The Kantian mind*. London: Routledge. (Forthcoming).
- _____. The second part of morals. In: JACOBS, B.; KAIN, P. (Ed.). *Kant's human being: essays on his theory of human nature*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 49-64.
- _____. Cosmopolitical unity: the final destiny of the human species. In: COHEN, A. (Ed.). *Kant's lectures on anthropology: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 211-229.

- _____. Review of *Kant in the land of extraterrestrials*, by Peter Szendy. *Philosophy in Review*, v. 34, n. 6, p. 339-341, 2014.
- _____. Reply to Pablo Muchnik. *Kantian Review*, v. 18, n. 3, p. 473-478, 2013.
- _____. Are moral considerations underlying? In: SCHLEIDIGEN, S. (Ed.). *Should we always act morally?* New essays on overridingness. Marburg: Tectum, 2012. p. 117-138
- _____. *Kant's human being*: essays on his theory of human nature. New York: Oxford University Press, 2011.
- _____. *Kant's impure ethics*: from rational beings to human beings. New York: Oxford University Press, 2000.
- _____. Applying Kant's ethics: the role of Anthropology. In: _____. *Kant's human being*: essays on his theory of human nature. New York: Oxford University Press, 2011. p. 65-77.
- _____. Kantian moral humility: between Aristotle and Paul. In: _____. *Kant's human being*: essays on his theory of human nature. New York: Oxford University Press, 2011. p. 25-37.
- _____. Morality and the sublime. In: *Kant's impure ethics*: from rational beings to human beings. New York: Oxford University Press, 2000. p. 118-125.
- LUTHER, M. *Speech at the diet of worms*, April 18, 1521.
- MILL, J. S. *Utilitarianism*. Edited by Roger Crisp. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- MOSER, P. K. Introduction. In: _____. (Ed.). *A Priori knowledge*. New York: Oxford University Press, 1987. p. 1-14.
- PEACOCKE, C. Moral rationalism. *Journal of Philosophy*, v. 101, n. 10, p. 499-556, 2004.
- POPE, A. An essay on man (Epistle 1, lines 21-28). In: CROWE, M. J. (Ed). *The extraterrestrial life debate, antiquity to 1915: a source book*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008. p. 197.
- QUINE, W. V. Two dogmas of empiricism. In: MOSER, P. K. (Ed.). *A Priori knowledge*. New York: Oxford University Press, 1987. p. 42-67.
- SMITH, M. Ethics and the A Priori: a modern parable. In: *Ethics and the a priori*: selected essays on moral psychology and meta-ethics. New York: Cambridge University Press, 2004. p. 359-380.
- SZENDY, P. *Kant in the land of extraterrestrials*: cosmopolitical filosofictions. Translation Will Bishop. New York: Fordham University Press, 2013.
- WOOD, A. W. *Kant's ethical thought*. New York: Cambridge University Press, 1999.

NOTAS / NOTES

- ¹ See also n. 19, below. For a counterargument, see Louden (2011).
- ² As his title indicates, Bonjour mounts a defense of the *a priori*. But conspicuously absent in his defense is any discussion of the need for the *a priori* in ethics.
- ³ See also Robert Hanna's "Concluding Un-Quinean Postscript," which responds to the Quinean-influenced skeptic who believes that "the very idea of the *a priori* is incoherent and untenable." (HANNA, 2001, p. 281).

- ⁴ See, e.g., the papers in *New Essays on the A Priori*, ed. Paul Boghossian and Christopher Peacocke (2000). None of the contributors discusses a place for the a priori in ethics. Similarly, the Index in the recent collection, *The A Priori in Philosophy*, ed. Albert Casullo and Joshua C. Thurow (Oxford: Oxford University Press, 2013) contains no entries under “ethics” or “morality.” Bonjour’s “defense of pure reason” (see n.2) also does not mention the place of pure reason in ethics.
- ⁵ Peacocke is a notable exception. He begins his “Moral Rationalism” by stating: “Basic moral principles are known to us a priori. I will be arguing for this claim” (499), adding later that his thesis “is in the spirit of, indeed is a formulation of, Kant’s claim that ‘all moral philosophy is based entirely on its pure part’” (501). Michael Smith (2004, p. 379), in “Ethics and the A Priori: A Modern Parable,” argues that “we have a decisive reason to favour cognitivism over non-cognitivism,” and this “essay also gives the book its title” (13). However, the kind of naturalistic cognitivism he defends is very distant from Kant’s position. For Smith defends a dispositional theory of value, according to which normative reasons are idealized desires (see 9). But part of Kant’s basic aim in defending the a priori in ethics is to reject completely all desire-based accounts of ethics.
- ⁶ For related discussion, see Robert B. Louden (2013).
- ⁷ In the following discussion I am indebted both to Paul Guyer (2006, p. 45-46) and Wood (1999, p. 55-60). For a more detailed discussion of the Kantian a priori, see Hanna (2001, esp. p. 234-280).
- ⁸ And yet Kant asserts a few sentences later that “there must indeed be a ground for it in the subject, however, which makes it possible that these representations can arise in this and no other manner, and be related to objects which are not yet given, and this ground at least is *innate* [*angeboren*]” (ÜE 8: 221-22). So he’s not as far from innatism as he initially claims. He subscribes to what Hanna calls “*capacity innateness*, by which I mean that what is innate is not a mental representation but instead a mental faculty or power for generating representations according to rules” (HANNA, 2001, p. 32).
- ⁹ In recent years Saul Kripke has challenged this claim, arguing that statements about natural kinds such as “Water is H₂O” are necessary yet *a posteriori*. See Kripke (1980, esp. p. 128-29, 35, 160). For Kantian arguments against the necessary *a posteriori*, see Georges Dicker (2004, p. 10), Hanna (2006, Ch. 3) and Hanna (2015, Ch. 4).
- ¹⁰ Thro’ worlds unnumber’d tho’ the God be known,
Tis ours to trace him only in our own.
He, who thro’ vast immensity can pierce,
See worlds on worlds compose one universe,
Observe how system into system runs,
What other planets circle other suns,
What vary’d Being people ev’ry star,
May tell why Heav’n has made us as we are. Alexander Pope (2008, p. 197). *An Essay on Man*, Epistle 1, lines 21-28. Pope was one of Kant’s favorite poets, and Kant cites this poem six times in his *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (see 1: 241, 259, 318, 349, 360, 365).
- ¹¹ See also my review of Szendy’s book in *Philosophy in Review* 34 (2014): 339-41.
- ¹² See also Michael J. Crowe (1999, p. 547).
- ¹³ Pope, *An Essay on Man*, Epistle 1, l. 27 (see n. 10, above). As Kant remarks in his *Universal Natural History*, “most of the planets are certainly inhabited [*gewiß gewohnt*]” (NTH 1: 354, see also 352).
- ¹⁴ For discussion, see Marcia Baron (2002); and Robert B. Louden (2011, p. 44-45).
- ¹⁵ For related discussion, see Robert B. Louden (2000) and Louden (2011, p. 25-37). See also Robert R. Clewis (2012).
- ¹⁶ For related discussion, see my essay, “Are Moral Considerations Underlying?” in Sebastian Schleidigen (ed.), *Should We Always Act Morally? New Essays on Overridingness*. Marburg: Tectum, 2012. p. 117-38.
- ¹⁷ “The power to judge autonomously – that is, freely (according to principles of thought in general) – is called reason” (SF 7: 27).
- ¹⁸ Kant holds that humans and other organic beings are qualitatively different than machines. E.g., at the end of *What is Enlightenment?* he asserts that government must “treat the human being, *who is now more than a machine*, in keeping with his dignity” (WA 8: 42). And in the third *Critique* he claims that humans and other organic creatures are “not a mere machine, for that has only a **motive** power, while the organized being possesses in itself a **formative power**” (KU 5: 374).

- ¹⁹ As noted earlier (n.1, above), Allison asserts that including practical anthropology within Kant's ethical theory is "problematic." Similarly, Patricia Kitcher (2001, p. 250) claims that "Kant did not believe that anthropological investigations were necessary for moral action", and Thomas Hill and Arnulf Zweig (2002, p. 180) claim that anthropology's "significance for Kant's general ethical theory may be quite limited."
- ²⁰ See, e.g., "Applying Kant's ethics: the role of anthropology (2014).
- ²¹ For related discussion, see Robert B. Louden, (2014) *Cosmopolitical Unity: the final destiny of the human species*.
- ²² This last paragraph borrows some points from the conclusion to my "Anthropology," in *The Kantian Mind*, eds. Sorin Baiasu and Mark Timmons (Routledge, forthcoming). Thanks also to Robert Hanna for his helpful suggestions on an earlier draft of this paper.

A PRIMAZIA DA BOA VONTADE E O INTERLÚDIO TELEOLÓGICO NA FUNDAMENTAÇÃO I

Julio Cesar Ramos Esteves

Num paper anterior, (ESTEVES, 2014) em contraposição a uma tendência predominante entre alguns dos mais influentes intérpretes de Kant na contemporaneidade,¹ busquei mostrar que Kant está certo em conceder à boa vontade primazia e centralidade na relação com os dons da natureza e dons da fortuna elencados nos parágrafos iniciais da *Fundamentação I*.² No que se segue, em primeiro lugar, vou retomar e desenvolver alguns pontos da interpretação defendida naquele paper e, com base nos mesmos, em segundo lugar, buscar esclarecer o valor posicional do intrigante argumento desenvolvido por Kant nos parágrafos 4-7 da *Fundamentação I*, cuja finalidade declarada seria a de dirimir quaisquer dúvidas porventura existentes quanto ao afirmado valor absoluto e central da boa vontade. Os intérpretes de Kant costumam não dar muita importância a tal argumento, considerando-o, na melhor das hipóteses, um excursus supérfluo ou, como escreveu recentemente Henry Allison (2011, p. 80), um mero “interlúdio teleológico”. As passagens correspondentes causam perplexidade não apenas pelo fato de vermos Kant apelar para um em si mesmo problemático princípio teleológico, mas, principalmente, porque elas parecem não se encaixar como um elo na cadeia analítica que começa com a proposição sobre a primazia e centralidade da boa vontade. Isso posto, ainda que não consiga livrá-los de todos os problemas e objeções, buscarei resgatar o valor posicional daqueles intrigantes parágrafos.

Os parágrafos iniciais da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* são usualmente interpretados da seguinte maneira. De um lado, haveria o predicado ‘condicionalmente bom’ ou ‘bom em sentido condicio-

nal, relativo, restrito ou com qualificações'. De outro lado, haveria o predicado 'incondicionalmente bom' ou 'bom em sentido incondicional, absoluto, irrestrito ou sem qualificações'. Isso posto, Kant passaria então a elencar uma série de coisas que seriam boas no primeiro sentido. Assim, dons naturais intelectuais, como inteligência ou presença de espírito e sagacidade; qualidades naturais do temperamento, como coragem e perseverança; dons da fortuna, como saúde, riqueza, honra e até mesmo a felicidade, apesar de terem sido altamente prezados pelos antigos, seriam bons em muitos aspectos, mas apenas condicionalmente bons. Em contraposição a isso, tanto neste mundo quanto fora dele, a boa vontade seria a única coisa à qual poderia ser aplicado o predicado 'incondicionalmente bom'.³

No meu modo de ver, é justamente essa tradicional interpretação das expressões empregadas por Kant que faz com que os intérpretes acabem não levando tão a sério a tese kantiana da primazia e centralidade da boa vontade como condição da bondade daqueles dons da natureza e da fortuna. Com efeito, a interpretação tradicional dos parágrafos iniciais da *Fundamentação* pode ser sintetizada na seguinte frase predicativa: "Os dons da natureza e da fortuna são condicionalmente bons ou bons em sentido condicional". Ou seja, tudo se passa como se uma suposta variante do predicado 'bom' de algum modo se aplicasse aos dons da natureza e da fortuna, mesmo quando eles são considerados **em si mesmos e independentemente de sua possível relação com uma boa vontade**. Obviamente, de acordo com essa interpretação, pode ser completamente rejeitada a pretensão de primazia da boa vontade como condição (necessária) da bondade daqueles dons. Contudo, 'bom em sentido condicional' ou 'condicionalmente bom' é um predicado **relacional**. Desse modo, pretender atribuir tal predicado a um dom da natureza ou da fortuna mesmo quando tomado isolada ou independentemente de sua relação com a boa vontade é o mesmo que dizer que o predicado 'bom em sentido condicional' aplicar-se-ia a um dom **absoluta e incondicionalmente**, o que é uma evidente contradição.

Em contraposição a essa interpretação tão difundida, quando lemos atentamente as passagens em questão, verificamos que Kant não está traçando uma distinção entre dois sentidos do predicado 'bom', mas uma distinção entre dois **modos** ou **maneiras** pelos quais diferentes coisas podem receber o predicado 'bom'. Assim, Kant sustenta que a vontade é a única coisa à qual se pode aplicar o predicado 'bom', incondicional, absoluta e irrestritamente, ao passo que os dons da natureza e da fortuna só podem receber o predicado 'bom', **sob a con-**

dição de estarem combinados com uma boa vontade. Mas isso significa que, na medida em que esses dons da natureza e da fortuna não satisfizerem à condição de estarem combinados com uma boa vontade, não poderemos aplicar a eles o predicado “bom”, o que equivale a dizer que, **em si e por eles mesmos, ainda não são bons, em sentido algum**. Em conformidade com essa interpretação, vemos Kant afirmar um pouco adiante, ainda na primeira seção da *Fundamentação*, que o conceito de boa vontade, o qual “reside já no bom senso natural e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, [...] está sempre no cume da apreciação **de todo o valor** das nossas ações e constitui a **condição de todo o resto**.” (GMS, AA 04: 397; 206).

Como, na *Fundamentação* I, Kant se propõe a elucidar os pressupostos contidos na consciência moral do homem comum, ele aduz alguns exemplos para tornar mais intuitiva a afirmação de que os dons da natureza e da fortuna precisam estar ligados a uma boa vontade para poderem ser coisas boas. Na verdade, ele procura evidenciar isso de maneira negativa, ou seja, mostrando como os dons se tornam coisas más quando ligados a uma vontade má. Assim, por exemplo, Kant procede a uma comparação entre um facínora dotado de temperança e capaz de autocontrole sobre suas paixões e um facínora destituído dessas qualidades. Ora, se tais qualidades fossem em si mesmas possuidoras de algum valor, teríamos de admitir que o primeiro facínora seria de algum modo preferível ou melhor que o segundo. Contudo, prossegue Kant, sem os princípios de uma boa vontade, essas qualidades “podem tornar-se muitíssimo más, e o sangue-frio de um facínora não só o torna muito mais perigoso como o faz também imediatamente mais abominável ainda aos nossos olhos do que o julgaríamos sem isso.” (GMS, AA 04: 394; 203-204). Assim, Kant nega que temperança e moderação nas paixões tenham em si mesmas algum valor positivo que as tornaria capazes de acrescentar algo a uma vontade má e transformá-la em algo melhor. Pelo contrário, um facínora dotado de sangue-frio e moderação das paixões é ainda pior do que seria se não fosse dotado de tais qualidades. Ele é pior não somente pela sua maior capacidade de realizar suas criminosas intenções, razão pela qual, como diz Kant, ele é “muito mais perigoso” e nos obriga a sermos muito mais **prudentes** com relação a ele. Ele é pior, principalmente, do ponto de vista **moral**, por ser “imediatamente mais abominável ainda aos nossos olhos”, por se constituir como algo **mau em si mesmo**, independentemente da sua maior capacidade de realizar suas más intenções. Em outras palavras, segundo Kant, aqueles dons se tornam algo mau quando ligados a uma vontade má não apenas por causa do

mau uso que ela faz deles, mas simplesmente por causa dessa ligação com uma vontade má. Isso fica claro no juízo de desaprovação que Kant atribui a um observador racional imparcial, figura que ele toma emprestado de Hume e Adam Smith, para exprimir intuitivamente o ponto de vista moral sobre a felicidade e prosperidade ininterruptas de alguém a quem não adorna nenhum traço de uma boa vontade. Ora, uma vez que a felicidade não é um tipo de dom de que se possa fazer uso, o desagrado por parte de tal observador só pode decorrer da consideração imediata de tal estado de coisas em si mesmo.

Em suma, segundo Kant, os dons naturais e da fortuna, quando considerados isoladamente, não possuem valor algum, nem positivo, nem negativo, apesar da tendência geral e natural, já presente nos “filósofos antigos”, a considerá-los como possuidores de algum valor em si. Como foi dito acima, Kant sustenta que está plenamente de acordo com o juízo da consciência moral ordinária, da qual ele pretende estar dando conta, que, para possuírem algum valor positivo, aqueles dons têm de estar ligados a uma boa vontade. E, de fato, pré-filosoficamente, nós estamos dispostos a atribuir, por exemplo, coragem, enquanto uma qualidade altamente louvável, a alguém que arrisca a vida entrando num edifício em chamas para salvar pessoas, mas não a alguém que arrisca igualmente a vida para roubar pertences eventualmente deixados por aquelas pessoas em fuga. Do mesmo modo, mesmo coisas que são às vezes acriticamente tomadas como boas em si mesmas, como saúde, prazer e felicidade, dependem de estar ligadas a uma pessoa de boa vontade para poderem ser chamadas de boas. Ou será que diríamos que era uma boa coisa que Hitler, em 1940, estivesse gozando de muita saúde e tendo muito prazer e felicidade por estar esmagando impiedosamente seus vizinhos europeus?

É preciso deixar claro que, ao sustentar que saúde, inteligência, coragem, etc., só podem ser coisas boas quando ligados a uma boa vontade, Kant não está querendo dizer que a posse de uma boa vontade seja uma condição **suficiente**, e, sim, somente uma condição **necessária** da bondade daqueles dons. Esse mal-entendido precisa ser antecipadamente afastado, porque a interpretação da primazia da boa vontade aqui fornecida poderia ser assimilada à primazia da Ideia do Bem na filosofia de Platão. Com efeito, pelo menos de acordo com a mais difundida interpretação de Platão, o bom em si da Ideia seria a condição incondicionada da bondade que as demais coisas, que não são em si boas, eventualmente venham a possuir; as mais diferentes coisas particulares derivariam

sua bondade **inteiramente** da sua “participação” na Ideia do Bem em si. Analogamente, pelo menos de acordo com a interpretação que pareço estar propondo, poder-se-ia afirmar que a bondade da boa vontade seria a condição incondicionada da bondade daqueles dons naturais e da fortuna, os quais derivariam sua bondade **inteiramente** da bondade da boa vontade. Portanto, parece que eu estaria sustentando que, para Kant, aqueles diferentes dons são bons na medida em que possuem uma mesma característica **genérica**, inteiramente derivada da bondade da vontade, da bondade que constituiria o gênero supremo. Isso significa que eu estaria atribuindo a Kant a concepção segundo a qual, no fundo, ‘bom’ só se diz **num único sentido**, de modo que a possibilidade de aplicá-lo às mais diferentes coisas dependeria de elas satisfazerem à condição de estarem numa boa vontade, ao passo que esta última é a única que poderia receber tal predicado, sem precisar satisfazer a nenhuma condição que não àquelas impostas por ela própria. Em suma, tratar-se-ia de um mesmo e único predicado, do predicado ‘bom’, e o que diferiria em cada caso seriam unicamente as condições sob as quais ele pode ser a cada vez aplicado.

Na verdade, a concepção kantiana da primazia da boa vontade como condição da bondade dos dons da natureza e da fortuna tem de ser antes compreendida à luz da obra de um dos primeiros críticos de Platão, seu discípulo Aristóteles, mais exatamente, à luz de seu tratamento da questão do ser. Com efeito, segundo Aristóteles, ‘ser’ se diz em vários sentidos, nas mais variadas categorias, e **significa** algo **diferente** quando aplicado a cada uma das categorias. (*Metafísica*, 1003 a30-b19) Mas ‘ser’ se diz sempre por referência ou relação a uma determinada coisa, a saber, a **substância**. Ou seja, há uma categoria, a categoria da substância, que tem primazia sobre as outras, no sentido de ser a condição de aplicação do ‘ser’ a cada uma delas. Nesse sentido, das coisas que caem sob as demais categorias só se pode dizer que elas são, porque e na medida em que são ou estão na substância. Por conseguinte, o seu ser depende do ser da substância, e não o contrário. Contudo, como foi dito acima, o ‘ser’ aplicado a cada uma dessas categorias significa a cada vez algo diferente. Com efeito, Aristóteles afirma que ‘ser’ não é um gênero, uma nota comum característica que seria transferida da substância e perpassaria todos os demais entes que caem sob uma das categorias. Para serem, as coisas dependem de estar na substância, mas seu ser não se reduz ao modo de ser da substância, ou, dito de outro modo, o ser da substância não se transfere tal qual é para as demais categorias. Pelo contrário, embora dependam da substância para existir, todos os demais entes são num sentido irreduzivelmente próprio a cada categoria.

Ora, como afirmei acima, diferentemente da interpretação tradicional, nos parágrafos iniciais da *Fundamentação*, Kant não está se ocupando com uma distinção entre diferentes sentidos de 'bom', mas, antes, com a relação entre diferentes propriedades e qualidades, os dons da natureza e da fortuna, e uma determinada substância, a saber, a (boa) vontade. Num vocabulário mais adequado à filosofia moderna, podemos dizer que Kant está se ocupando com a relação entre os dons da natureza e da fortuna e uma determinada substância, a vontade, com seu atributo principal, a bondade. Em termos bem semelhantes aos empregados por Aristóteles, Kant está sustentando que sua existência numa (boa) vontade constitui a condição para que dons naturais e da fortuna possam ser bons e receber o predicado "bom". Pois, como foi dito, isoladamente tomados, aqueles dons não são em si mesmos bons, são bons na medida em que estão ligados a uma boa vontade. Desse modo, eles mantêm uma relação de **dependência** para com a boa vontade, a qual torna primeiramente possível que sejam tomados como coisas boas. Mas isso não significa que aqueles dons sejam bons **no mesmo sentido** em que a vontade é boa. Eles são bons segundo seu próprio sentido ou segundo o modo próprio de bondade peculiar à sua categoria. Pois o padrão de bondade e excelência em coragem é muito diferente do padrão de bondade e excelência em inteligência, em moderação nas paixões, em saúde, em riqueza, etc. Além disso, cada dom tomado na excelência que lhe é própria serve a diferentes propósitos, pois, por exemplo, para salvar pessoas de um edifício em chamas é preciso ter coragem, de nada adiantando para isso ser rico, honrado e feliz, e até mesmo moderação das paixões pode ser contraproducente nesse caso. Isso significa que estar numa boa vontade é uma condição necessária, porém não suficiente, da bondade de cada dom. Para ser bom, cada dom também tem de satisfazer ao padrão de bondade e excelência que lhe é próprio. Mas, por outro lado, também não é suficiente que um dom satisfaça ao seu padrão de excelência, se estiver ligado a uma vontade má, como no caso do facínora que possui no mais alto grau a qualidade da frieza e controle das paixões.

Desse modo, aqueles dons são tão diversos entre si e em relação à própria boa vontade, que não é possível encontrar uma base comum que permita atribuir-lhes o predicado 'bom' de forma unívoca. Aliás, como deveria ficar claro ao considerarmos a famosa distinção traçada entre imperativos hipotéticos e categóricos, Kant não poderia estar afirmando que 'bom', no fundo, só se diz num único sentido. Pelo contrário, Kant reconhece que 'bom' é dito nos mais variados sentidos, mas sustenta que isso é sempre feito, em última análise, por referência

a uma determinada substância, a (boa) vontade. Em suma, a tese de Kant é a de que cada dom natural e da fortuna só pode ser considerado bom, segundo o seu correspondente padrão próprio de bondade e excelência, na medida em que tiver satisfeito à condição de estar numa boa vontade, a única que pode receber o predicado ‘bom’, também segundo seu correspondente padrão de bondade e excelência, sem ter de satisfazer a nenhuma condição que não àquelas impostas por ela própria.

Mas por que a boa vontade seria, em última análise, a condição última da bondade e do valor positivo que dons naturais e da fortuna possam vir a possuir? Ora, a resposta a essa pergunta tem de começar pela observação de que, destituídos de qualquer valor em si, esses dons naturais e da fortuna adquirem valor negativo quando estão ligados a uma vontade má. Ou seja, segundo Kant, a **vontade em geral** é o *locus* de toda e qualquer avaliação, de todo e qualquer juízo de valor, positivo ou negativo, que possamos fazer tanto sobre aqueles dons quanto, como veremos mais à frente, sobre nossas ações. Numa palavra, uma vez mais em analogia com o que disse Aristóteles sobre a categoria da substância, podemos dizer que, para Kant, a vontade é o **sujeito último de predicacões valorativas possíveis**, e, por conseguinte, a boa vontade é o sujeito último da atribuição de bondade ao que quer que esteja ligado a ela, como os dons naturais e da fortuna e as ações.

Porém, o que foi dito acima só torna ainda mais premente a seguinte pergunta: afinal, o que há de tão especial na boa vontade em sua relação com os dons da natureza e da fortuna, que faz com que ela tenha tal primazia na avaliação dos mesmos? Ora, não deveria nos passar despercebido o tratamento um tanto enigmático que Kant concede àqueles dons da natureza e da fortuna. Para começar, não é claro se, ao proceder ao elenco daqueles dons tão diferentes entre si, Kant está fazendo uma mera rapsódia histórica de coisas usualmente consideradas boas, ou se há algum princípio na base de tal procedimento. A esse respeito, é realmente digno de nota que, malgrado sua diversidade, Kant os considere em seu conjunto na condição de “dons”, de “dádivas”, de “presentes”, seja da natureza (*Naturgaben*), seja do destino ou fortuna (*Glücksgaben*). Isso é tanto mais digno de nota porque, embora algumas vezes realmente o sejam, muitos daqueles “dons” geralmente não são, por assim dizer, “coisas que caem do céu”, sendo antes resultado de **esforço pessoal** e de **trabalho**. Com efeito, embora em alguns casos riqueza, poder, saúde e inteligência sejam em

grande medida resultado de herança (genética), em muitos casos são o resultado exclusivo de esforço e desenvolvimento envidados por uma pessoa, e mesmo quando uma pessoa os possui com dons herdados, ela tem de se esforçar para desenvolvê-los e não perdê-los. Ora, tendo nascido numa família pobre e humilde e se esforçado muito para conseguir alcançar seus fins, Kant não podia desconhecer essa obviedade. Assim, ao tomar todas aquelas tão diversas qualidades e propriedades na condição de dons, Kant só pode estar querendo dizer que é na medida em que são consideradas como não resultando ou não sendo o produto da **atividade** de uma boa vontade, que elas são destituídas de bondade. Em outras palavras, é justamente na medida em que são consideradas como meras dádivas ou dons da natureza e do destino, na medida em que são consideradas em abstração da atividade de uma boa vontade, que essas coisas são destituídas de valor positivo, mesmo quando satisfazem ao padrão correspondente de bondade e excelência.

Como, por razões de espaço, não pude desenvolver esse ponto no paper acima mencionado, eu gostaria de aproveitar esta oportunidade para fazê-lo, não somente pela sua relevância em si, mas também porque será de importância para minha interpretação do interlúdio teleológico. É bem conhecida a importância do conceito de atividade, ou melhor, de autoatividade (*Selbstätigkeit*) da razão na filosofia kantiana em geral. Com efeito, na sua filosofia teórica, Kant defende a tese de que a razão, como faculdade de conhecimento a priori, impõe as formas puras da sensibilidade sobre o múltiplo das intuições sensíveis, que são então subsumidas à unidade dos conceitos puros do entendimento. Na sua filosofia prática, essa autoatividade da razão, aqui totalmente independente do que é fornecido pela sensibilidade, passa a ser compreendida como **espontaneidade** absoluta, uma vez que a lei moral é concebida como um produto da razão pura prática, com a consequente atribuição de liberdade transcendental e absoluta àquela vontade unicamente capaz de ser determinada à ação por tal lei. Isso posto, gostaria de esboçar a interpretação segundo a qual Kant tem uma teoria do valor fundada na atividade da vontade, a qual apresenta algumas semelhanças com a teoria lockeana do trabalho como fundamento do valor de uso, que é discutida no contexto da justificação moral da propriedade privada. Na verdade, assinalarei *en passant* semelhanças entre os dois autores também no que tange à justificação moral da propriedade privada, mas estarei mais interessado nas semelhanças relativas à teoria do valor.

No *Segundo Tratado sobre o Governo*, Locke (1998, p. 405-406) parte do pressuposto de que Deus deu a Terra e tudo que ela contém como uma dádiva, como um presente, a todos os homens em comum. Juntamente com a dádiva da natureza, Deus concedeu a cada homem o direito e o dever de preservar sua vida e a da humanidade, para cuja finalidade ele foi dotado de razão (LOCKE, 1998, p. 406-407). Partindo do comunismo originário em relação à natureza, Locke compreende perfeitamente que tem de justificar moralmente a propriedade privada de partes dela. Num primeiro passo em seu argumento, a estratégia de Locke consiste em mostrar que a apropriação de partes da natureza é uma condição de torná-las primeiramente úteis, **benéficas**. Pois, no estado de natureza em que originalmente se encontram, elas são inúteis, não **beneficiam** a ninguém, o que tornaria impossível ao homem usufruir do direito à, e cumprir o dever de, autopreservação e de preservação da humanidade. Nas palavras de Locke (1998, p. 407),

embora todos os frutos que [a Terra] naturalmente produz e os animais que alimenta pertençam à humanidade em comum [...], por assim estarem todos em seu estado natural, é, contudo, necessário, por terem sido essas coisas dadas para uso dos homens, haver um meio de apropriar parte delas de um modo ou de outro para que possam ser de alguma utilidade ou benefício para qualquer homem em particular.

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant também apresenta um argumento fundado na utilidade para dar conta da possibilidade de possuir legalmente um objeto externo como meu. Obviamente, como sempre, o argumento de Kant é mais formal e abstrato do que o de Locke. Reduzido ao essencial, Kant parte do pressuposto de que um objeto (externo) do arbítrio é algo de que tenho o poder físico de fazer uso. Ora, se não pudesse ser conforme ao direito (*rechtlich*) fazer uso de tal objeto de acordo com uma lei universal, então haveria uma contradição, já que se estaria “pondo objetos **utilizáveis** (*brauchbare*) para além de toda possibilidade de **uso** (*Gebrauch*).” (MS 6:250:92, grifo do autor).⁴

Ora, segundo Locke, a apropriação das coisas dadas na natureza visando ao seu beneficiamento e utilidade exige por parte do homem uma atividade, um esforço, numa palavra, o **trabalho**, o qual possibilita a remoção das coisas do estado natural em que se encontravam totalmente imprestáveis. Locke procede então mostrando que o trabalho ou esforço humano é o que primeiramente transforma as dádivas da natureza em coisas dotadas de **valor**. Pois,

é o **trabalho**, com efeito, que estabelece a **diferença de valor** de cada coisa. Considere alguém qual é a diferença entre um acre de terra em que se plantou tabaco e açúcar, semeou-se trigo ou cevada, e um acre da mesma terra comum, sem cultivo algum, e verá que a melhoria do **trabalho forma**, de longe, a maior parte do valor. (LOCKE, 1998, p. 420-421, grifo do autor).

Porém, é preciso observar que, para Locke, o trabalho que cria valor tornando as coisas úteis não precisa ser trabalho duro. O pequeno esforço de recolher bolotas debaixo de um carvalho ou de estender a mão para colher maçãs nas árvores do bosque é suficiente “para acrescentar-lhes algo mais do que a natureza, mãe comum de todos, fizera.” (LOCKE, 1998, p. 410).

Mas o apelo ao trabalho como o esforço humano transformador das dádivas de Deus em coisas benéficas e dotadas de valor ainda não é suficiente para justificar moralmente a propriedade privada. Pois o trabalho necessário para a transformação da natureza em algo efetivamente benéfico e valioso para o homem poderia ser exercido sobre partes da natureza que continuariam ainda de posse da comunidade, talvez num sistema de rodízio ou revezamento no uso de terras, por exemplo. Eis por que Locke acrescenta um segundo passo em seu argumento. Com efeito, numa famosa e notável passagem, ele afirma que, “embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma **propriedade** em sua própria **pessoa**. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O **trabalho** de seu corpo e a **obra** de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua **propriedade** (LOCKE, 1998, p. 407-408, grifo do autor). Assim, diferentemente das dádivas encontradas na natureza e originalmente pertencentes a todos, cada homem tem uma propriedade inalienável sobre seu corpo e sua pessoa. Ao se aplicar no esforço de remover de seu estado natural partes da natureza, cada homem acrescenta algo de seu. Desse modo, o trabalho pessoal necessário para tornar aquelas dádivas em coisas úteis e dotadas de valor seria suficiente para justificar o direito à propriedade privada e exclusiva sobre o resultado desse trabalho.

Kant não concordava com esse último ponto. Mais exatamente, Kant rejeita a concepção lockeana segundo a qual a propriedade privada poderia ser justificada meramente na base de uma relação estabelecida entre uma pessoa e

um objeto sobre o qual ela tenha trabalhado, sem incluir uma referência a outras pessoas. Para Kant, a proposta de Locke daria conta somente do que ele denomina posse sensível, que garante a posse de um objeto somente enquanto se tiver força física para tal. A verdadeira posse jurídica, que Kant denomina posse inteligível, consiste na relação entre uma pessoa e um objeto **mediada** pelas outras pessoas, sob o pressuposto de que estou autorizado por elas a ser o proprietário exclusivo do objeto de tal modo que, mesmo que eu não esteja na posse física dele, serei lesado por um terceiro que dele fizer uso sem meu consentimento.

No meu modo de ver, um dos tópicos em que se percebe a influência da concepção lockeana do trabalho como criador de valor pode ser encontrado na famosa e controversa discussão kantiana do valor moral das ações. Como tive a oportunidade de discutir minuciosamente o assim chamado problema de Schiller no paper acima mencionado, serei breve aqui. Como se sabe, o pomo da discórdia entre eles estava na insistência por parte de Kant na tese de que ações moralmente obrigatórias só podem ter autêntico valor moral, se forem executadas exclusivamente pela consciência do dever. No exemplo do filantropo que ajuda as pessoas por ter uma inclinação natural para tal, o qual serviu de base para a crítica de Schiller, Kant argumenta que somente quando essa inclinação natural dá lugar à consciência do dever, é que as ações correspondentes adquirem autêntico valor moral (GMS, AA 04: 398: 207). Schiller depreende disso que ações filantrópicas dotadas de autêntico valor moral teriam de ser feitas totalmente desacompanhadas de inclinação à filantropia ou, ainda pior, acompanhadas de inclinação contrária à filantropia. Em contraposição a isso, gerações de intérpretes buscaram mostrar que Kant não está excluindo a possibilidade de que ações moralmente obrigatórias dotadas de autêntico valor moral sejam feitas acompanhadas de inclinação, contanto que a consciência do dever seja suficiente para a execução de tais ações.

Contudo, o problema de Schiller persiste: qual é, afinal, a diferença moralmente relevante entre uma pessoa que ajuda os outros simplesmente por reconhecer nisso seu dever e outra que faz exatamente a mesma coisa por ter uma inclinação natural? E por que somente as ações da primeira possuem autêntico valor moral? A resposta de Kant é que a inclinação para ajudar os outros não passa de um dom, de uma dádiva da natureza. Do mesmo modo que os demais dons por ele elencados no início da *Fundamentação*, a inclinação natural para ajudar os outros não tem valor em si mesma e, por isso, é incapaz de conferir valor às ações

dela decorrentes. Pois, para Kant, valor é algo que está conceitualmente ligado ao mérito por uma atividade ou mesmo por um esforço realizado. E é justamente isso o que Kant tem em mente quando ele compara um homem que pratica ações caridosas por inclinação natural à filantropia e um homem de “temperamento frio e indiferente às dores dos outros” que pratica o mesmo tipo de ações porque “encontra dentro de si um manancial que lhe [pode] dar um valor muito mais elevado do que o dum temperamento bondoso.” (GMS, AA 04: 398: 207). Esse manancial motivador de ações filantrópicas que esse homem encontra dentro de si mesmo é a consciência do dever. Neste último caso, fica completamente claro que as ações caridosas são algo que o agente fez, e não a natureza através dele.

Contudo, duas observações são importantes aqui. Em primeiro lugar, segundo Kant, a atividade que confere valor aos dons da natureza e da fortuna e até mesmo às nossas ações não pode ser uma atividade volitiva qualquer: tem de ser a atividade de uma boa vontade governada pela lei do dever moral. A esse respeito, consideremos o famoso exemplo do comerciante que, por razões prudenciais, segue uma política de honestidade para com todos os seus clientes, de modo que até uma criança pode comprar dele sem ser lesada (GMS, AA 04: 397: 206). Ora, como o comerciante supostamente só pensa no lucro, podemos imaginar o esforço hercúleo que é obrigado a fazer contra a tentação de obter lucro fácil burlando seu inocente cliente. Contudo, todo esse seu esforço é incapaz de produzir ações dotadas de autêntico valor moral. Pois suas ações são contingentemente conformes à honestidade, mas não foram feitas pela mera consciência de que a honestidade é um dever. Além disso, a atividade da vontade má do facínora retira todo valor positivo de qualquer dom que a ela estiver ligado. Em segundo lugar, se, para Locke, o mero esforço de estender a mão para colher bolotas ou maçãs já conta como trabalho produtor de valor, também para Kant valor moral não está necessariamente ligado a uma atividade ou esforço demasiado. De fato, ele até admite que certos dons, embora destituídos de valor em si mesmos, “são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra.” (GMS, AA 04: 393: 203). Entretanto, mesmo quando uma boa vontade tem a sorte de ser naturalmente agraciada com um dom natural favorável a sua obra, por exemplo, a inclinação à filantropia, resta ainda algo que ela **tem de fazer**, a saber, acolhê-la em suas máximas para transformá-la em algo efetivamente capaz de contribuir para ações dotadas de autêntico valor moral. Pois, como escreve Kant, “mesmo uma inclinação ao que é conforme ao dever (por exemplo, à caridade) pode, em verdade, facilitar muito a eficácia das máximas **morais**, mas

não pode produzir nenhuma delas.”⁵ (KpV, AA 05: 118:191-2; KpV, 213). Esse ato de acolher inclinações favoráveis ao dever em máximas por parte de um agente, tal como pensado por Kant, é o equivalente do ato de estender a mão para colher bolotas e maçãs, em Locke.

No § 3 da primeira seção da *Fundamentação*, Kant prossegue em sua análise dos pressupostos contidos na consciência moral ordinária sobre o valor incondicional da boa vontade.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer; isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito de seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas, sim, do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. (GMS, AA 04: 394: 204).

Se a bondade dos dons da natureza e da fortuna e mesmo de nossas ações depende, em última análise, da sua ligação com a atividade de uma boa vontade, então, para ser boa, a vontade só pode depender de si mesma. Em outras palavras, sua bondade tem de consistir inteiramente na sua própria atividade, na **forma** de seu querer (de acordo com a lei moral), na sua **intenção** de realizar os fins a que se propõe. Desse modo, o ponto de vista das **consequências** das intenções de uma boa vontade não é o correto para a sua avaliação. Ora, isso significa, em primeiro lugar, que o efetivo **sucesso** em realizar suas intenções não entra na avaliação da boa vontade, obviamente, desde que haja o “emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham”. Com efeito, se uma pessoa se lança num rio para salvar alguém que esteja se afogando, mas a forte correnteza a impede de ter sucesso em sua intenção, continuaremos louvando sua atitude. Ao pôr a ênfase nas intenções como *locus* adequado da avaliação moral, Kant pretende estar fazendo jus à consciência moral do homem comum, e, de fato, como também observa Tugendhat (1993, p. 108), isso parece constituir patri-

mônio comum a todas as concepções morais, de modo que até uma teoria moral consequencialista, como o utilitarismo, deveria aceitar.⁶

Contudo, em segundo lugar, para evitar mal-entendidos, é preciso observar que, embora uma boa vontade não seja avaliada pelo sucesso efetivo em realizar um fim a que se propõe, isso não quer dizer que a natureza das intenções e dos fins a que ela se propõe não contem para sua avaliação. Pois uma boa vontade não poderia ser indiferente quanto à permissibilidade moral dos fins a que se propõe. Além disso, embora a moral kantiana ponha a ênfase nas intenções, e não tanto nas consequências, porque as primeiras são o que depende propriamente da boa vontade, isso não quer dizer que ela seja uma moral inconsequente, ou seja, que avaliaria como boa uma vontade que não refletisse previamente sobre as consequências previsíveis de um visado curso de ação.

Em terceiro lugar, embora a ênfase kantiana nas intenções e a rejeição do efetivo sucesso em realizá-las como sendo relevante para a avaliação moral sejam algo com que concorda mesmo o utilitarismo, Kant faz no mesmo parágrafo outra afirmação com a qual o utilitarista não pode concordar. De fato, ao recusar que a boa vontade seja avaliada por sua aptidão para alcançar o que quer que venha em “proveito da soma de todas as inclinações”, Kant está rejeitando o princípio utilitarista da maximização da felicidade como princípio de avaliação do valor da boa vontade. Que haja aqui uma crítica ao utilitarismo, diferentemente do que pensa Tugendhat (1993, p. 108), é algo que pode ser evidenciado em outra passagem do mesmo parágrafo, onde Kant afirma que “a utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a esse valor.” (GMS, AA 04: 394: 204).

No § 4, Kant coloca então o problema que o conduz ao assim chamado excursus ou interlúdio teleológico. Kant argumenta que poderia parecer muito estranho que na avaliação da boa vontade não entrasse em linha de conta a sua utilidade, mais exatamente, a sua utilidade como um meio para alcançar aquilo que vem em proveito de todas as inclinações, a felicidade. Numa linguagem que lembra o último parágrafo da segunda seção da *Fundamentação* (GMS, AA 04: 444-5: 256), o qual marca a transição para a discussão com o cético moral na seção seguinte, Kant alude a uma possível suspeita de que tudo isso não passe de uma “quimera aérea” (*hochfliegende Phantasterei*) (GMS, AA 04: 394: 204). De fato, Kant assevera que essa suspeita não é levantada pela consciência moral do homem comum, cujos pressupostos estão sendo analisados na primeira seção da *Fundamentação*. Ela é levantada pelo filósofo moral, sendo o mais óbvio candidato o próprio utilitaris-

ta, mas poderíamos incluir também, em virtude do recurso ao princípio teleológico feito por Kant, os Wolffianos e Garve, como argumenta corretamente Allison (2011, p.81). Nesse sentido, o problema colocado é totalmente estranho ao objetivo expresso da primeira seção, assim como o princípio teleológico a que Kant recorre para solucioná-lo, que é desconhecido pelo homem comum. Além disso, ao se propor investigar com que finalidade a natureza nos teria dotado de razão prática, como observa corretamente Tugendhat (1993, p. 109), Kant introduz o conceito de razão de uma maneira totalmente arbitrária, sem explicar o que ela tem a ver com uma vontade absolutamente boa, algo que só ocorre na segunda seção, aquela destinada à discussão com a filosofia moral popular. Assim, os parágrafos 4-7, que ora pretendo analisar, constituem, de fato, inelutavelmente, um excuro, pois introduzem um corpo estranho à cadeia analítica. Entretanto, buscarei mostrar que é possível conectar os resultados do excuro de modo coerente com a discussão que abre a primeira seção da *Fundamentação*.

Para tentar dirimir as suspeitas que pairam sobre o valor em si da boa vontade, Kant apela para o princípio teleológico segundo o qual num ser vivo não há “nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina” (GMS, AA 04: 395: 204). Deixando de lado a questão do status epistemológico de tal princípio, não abordada pelo próprio Kant, podemos dizer que o apelo ao mesmo tem por objetivo examinar qual seria a verdadeira intenção da natureza “ao dar-nos a razão por governante de nossa vontade”, sendo que somente duas possibilidades de resposta estão abertas para Kant: ou bem a soma completa das inclinações, i.e. a felicidade, ou bem a boa vontade.

Se quisermos reconstruir esse reconhecidamente problemático excuro da forma a mais caritativa possível, precisamos já nesta altura antecipar e responder a algumas objeções. Em primeiro lugar, Kant não está perguntando pela finalidade da vida humana *tout court*, mas pela finalidade ou propósito da razão (prática).⁷ Pois, num ser complexo como o homem, seriam concebíveis muitas diferentes finalidades ou intenções da natureza.⁸ Podemos dizer que Kant está perguntando pela verdadeira finalidade do homem, mas estritamente na medida em que é dotado de razão prática, o que deixa em aberto a possibilidade de outras diferentes finalidades, sob diferentes pontos de vista. Contudo, mesmo restringindo ao ponto de vista da posse de razão prática a pergunta pela intenção da natureza para o homem, poder-se-ia questionar por que felicidade e boa vontade seriam as únicas alternativas concebíveis.⁹ Ora, no contexto em que o problema

se coloca par Kant, ou seja, no parágrafo imediatamente seguinte ao da recusa da utilidade na avaliação da boa vontade, não há uma “alternativa negligenciada”, mas somente essas duas possibilidades: ou bem a razão foi dada ao homem com a finalidade de produzir uma vontade boa em si mesma, a posição defendida por Kant, ou bem foi dada para vir em proveito da soma das inclinações, ou seja, da felicidade, a posição defendida pelos filósofos acima mencionados. Por fim, com relação à introdução arbitrária e extemporânea da razão na cadeia analítica da primeira seção da *Fundamentação*, tal como observado por Tugendhat, sugiro que tomemos ‘razão’ aqui não tanto como um termo técnico e filosófico designando uma determinada faculdade. Dado que ao longo das passagens em que expõe o argumento teleológico Kant fala de “razão cultivada” (GMS, AA 04: 395: 205) e de “cultura da razão”(GMS, AA 04: 396: 205), além da referência ao pessimismo de Rousseau quanto à contribuição da cultura e civilização para o aperfeiçoamento do homem, creio que Kant esteja aqui usando o termo ‘razão’ para indicar aquilo que é especificamente contribuição da cultura e civilização humana, em oposição ao que é simplesmente dado ou implantado em nós pela natureza e que não necessita ser cultivado ou desenvolvido.

De volta ao argumento teleológico, após introduzir o princípio teleológico e perguntar qual teria sido a verdadeira finalidade da natureza ao dotar o homem de razão (prática), Kant afirma que não pode ser a felicidade, pois “todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto.” (GMS, AA 04: 395: 204). Kant prossegue afirmando que, na hipótese acima, a

natureza teria evitado que a razão caísse no **uso prático** e se atrevesse a engendrar com as suas fracas luzes o plano da felicidade e dos meios de alcançá-la; a natureza teria não somente chamado a si a escolha dos fins, mas também a dos meios, e teria [...] confiado ambas as coisas simplesmente ao instinto. (GMS, AA 04: 395: 204-5, grifo do autor).

Assim, a razão pode ser empregada de duas maneiras diferentes com vistas àquilo que vem em proveito da soma das inclinações, ou seja, da felicidade: a) como razão instrumental, prescrevendo os melhores meios para satisfazer os fins postos pelas inclinações; b) como razão prudencial, prescrevendo o plano da felicidade, ou seja, traçando o projeto de satisfação das inclinações de uma maneira harmônica. Segundo Kant, “a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade” na execução de ambas as tarefas.

Pessoalmente, uma dificuldade que durante muito tempo tive com relação ao argumento teleológico foi em compreender a alegada inadequação da razão como instrumento ou meio usado em proveito da satisfação da soma de todas as inclinações. Afinal, não é um fato simplesmente constatável que o conhecimento racional da natureza e a técnica de controle da mesma daí advinda tornaram a vida humana muito mais cômoda, prazerosa e agradável? Obviamente, Kant não desconhecia esse fato, mas ele ainda assim sustenta que a razão não é apta o bastante para a satisfação de todas as nossas necessidades, já “que ela mesma – a razão – em parte [as] multiplica.” (GMS, AA 04: 396: 205). Com efeito, é um fato igualmente constatável que as comodidades e superfluidades criadas pela técnica acabam se transformando em necessidades (a vida passou agora a ser impensável sem computadores e smartphones!) e, portanto, em potenciais fontes de frustração e de infelicidade. No que tange à razão prudencial, é ainda mais evidente que ela tem de ser fonte de frustração e infelicidade, pois ela tem de limitar e restringir a satisfação de inclinações que possam pôr em risco o plano de uma felicidade harmônica.

Se a razão não é apta o bastante para guiar a vontade com vistas à felicidade entendida como satisfação da soma de todas as inclinações, talvez ela possa ser apta para projetar um conceito alternativo de felicidade independente das inclinações, que consistiria na vida da razão cultivada como fonte de satisfação, ou seja, a felicidade da vida contemplativa. Segundo Allison (2011, p. 82), Kant é levado a introduzir essa alternativa em resposta a Cícero, o qual retomou o ideal aristotélico da vida contemplativa como a forma de vida superior. É nesse contexto que se percebe a influência de Rousseau com seu característico pessimismo acerca das supostas vantagens criadas pela cultura e civilização para o homem. Com efeito, referindo-se claramente a Rousseau, Kant concede que um “certo grau de misologia, quer dizer, de ódio à razão”, tem de ser o resultado da constatação de que a invenção das artes e das ciências mais nos “sobrecarregaram de fadigas do que trouxeram felicidade.” (GMS, AA 04: 395: 205). Eis por que, prossegue Kant, a atitude coerente por parte desses misólogos é a de uma certa inveja, e não de desprezo, com relação aos “homens de condição inferior que estão mais próximos do instinto natural e não permitem à razão grande influência sobre o que fazem ou deixam de fazer.” (GMS, AA 04: 396: 205).

Se a razão não é a mais apta para produzir a felicidade, então, de acordo com o princípio teleológico, ela tem de ser apta e adequada para outra finalidade

qualquer. Como Kant está corretamente pressupondo uma disjunção exaustiva, a finalidade em questão só pode ser produzir “uma **vontade boa em si mesma**, para o que a razão é absolutamente necessária.” (GMS, AA 04: 396: 205, grifo do autor). Poder-se-ia objetar que o argumento está ainda incompleto, porque Kant teria de mostrar como a razão é absolutamente necessária para produzir uma boa vontade. Contudo, segundo o plano geral da *Fundamentação* anunciado no Prefácio, isso é tarefa para a segunda seção. Se Kant tivesse se dedicado a ela aqui, teria se desviado demasiadamente da análise dos pressupostos da consciência moral do homem comum. Na verdade, se quisermos conectar o excurso ou interlúdio teleológico com o procedimento analítico da primeira seção, temos de retirar o foco no papel da razão e colocá-lo no papel do instinto natural. Com efeito, do ponto de vista da primeira seção, o mais importante não é aquilo para o que a razão não é ou é a mais apta, mas, sim, aquilo para o que o instinto natural é **absolutamente inapto**, a saber, produzir uma boa vontade. Numa palavra, a importância do excurso teleológico para a primeira seção está em evidenciar que a posse de uma boa vontade como condição última da bondade dos dons da natureza e da fortuna **não pode ser um dom natural**, algo que se poderia vir a ter como resultado de um instinto ou inclinação natural em nós implantados. Em suma, o excurso teleológico serve como uma espécie de contraprova de que a posse de uma boa vontade só pode ser resultado da espontaneidade e autoatividade da vontade.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. *Kant's groundwork for the metaphysics of morals: a commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. *Kant's theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ESTEVES, J. The primacy of the Good Will. *Kant-Studien*, v. 105, n. 1, p. 83-112, 2014.
- HILLS, A. Happiness in the groundwork. In: TIMMERMAN, J. (Ed.). *Kant's groundwork of the metaphysics of morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 29-44.
- KANT, I. *Grundlegung zur metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1984.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).
- _____. *Crítica da razão prática*. Tradução de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MILL, J. S. *Utilitarianism*. 2nd.ed. Edition George Sher. Indianapolis: Hackett Publishing, 2001.

O'NEILL, O. *Acting on principle: an essay on Kantian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

PATON, H. J. *The categorical imperative: a study on Kant's moral philosophy*. London: Hutchinson's University Library, 1947.

TIMMERMAN, J. *Kant's groundwork for the metaphysics of morals: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

WOOD, A. *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

NOTAS / NOTES

- ¹ A título de ilustração do que estou afirmando, temos, por exemplo, Onora O'Neill (1975, p. 101) sustentando que "we must not be misled by the first part of the *Grundlegung* where it seems as though Kant takes the concept of a good will as the fundamental ethical concept. This is done only to show that the concept of a good will cannot be explicated except in terms of the moral law." Outro eloquente exemplo é dado por Allen Wood (1999, p. 20) ao afirmar que "we should not assume, however, as too many of the *Groundwork's* readers do, that the concept of the good will plays such a fundamental role in Kant's developed philosophical theory of moral duties. In fact it does not. Concepts such as "categorical imperative", "end in itself", "autonomy of the will", and "duty of virtue" or "end which is at the same time a duty" are all far more important to Kant's ethical theory than the concept of a good will".
- ² A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* será citada de acordo com a tradução portuguesa de Paulo Quintela, disponível em "Os Pensadores", com algumas poucas modificações introduzidas por mim; os números entre parênteses se referem à página da edição da Academia e à página da tradução, respectivamente.
- ³ Essa interpretação é tão amplamente difundida que se torna quase desnecessário fornecer referências. De todo modo, selecionando arbitrariamente entre diferentes autores, temos, por exemplo, Paton (1947, p. 34-38), Wood (1999, p. 21-26) e Allison (1991, p. 107-109).
- ⁴ *Metafísica dos Costumes*, MS, AA 06: 250:92; grifo no original. Ao citar essa obra em português, tomei por base a tradução brasileira de Edson Bini (São Paulo: Edimpro, 2003), embora com algumas modificações de minha responsabilidade.
- ⁵ Ao citar a *Crítica da Razão Prática* em português, tomei por base a tradução brasileira de Valério Rohden (São Paulo: Martins Fontes, São Paulo, 2002).
- ⁶ Com efeito, John Stuart Mill (2001, p. 19) afirma que "[t]he morality of the action depends entirely upon the intention – that is, upon what the agent **wills to do**" (grifo do autor).
- ⁷ Em contraposição, por exemplo, à interpretação de Allison Hills (2009, p. 31), segundo a qual "virtue, not happiness, is the ultimate purpose of **human life**" (grifo nosso).
- ⁸ Assim, Allison chama a atenção para o fato de que, na *Ideia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita*, o próprio Kant assinala um diferente fim da natureza para a espécie humana. Com efeito, nas palavras de Allison (2011, p. 84), "Kant there argues that nature's end with respect to **human race** is the establishment of a civil society based on republican institutions and lawful external relations between states. In a word, nature's end is political rather than moral" (grifo nosso).

- ⁹ Jens Timmermann (2007, p. 22) argumenta que “[Kant] simply assumes that there are only two candidates for the final purpose of practical reason: happiness and morality. If it is not the former, it must be the latter”. Allison (2011, p. 84) faz crítica semelhante.

MUITOS TONS DE MAL

Maria de Lourdes Borges

Neste trabalho, eu gostaria de analisar o conceito de mal em Kant. Vou investigar a diferença entre o mal radical e o mal diabólico. Inicio pela análise dos três estágios do mal: fraqueza, impureza e malignidade. Mostrarei que essas formas estão baseadas no amor de si e não numa vontade que quer o mal por si mesmo. Vou comparar essas formas com o mal diabólico, na qual o agente deseja o mal por si. Ao final vou examinar a crítica de impotência do mal em Kant, para dar conta de fenômenos de crueldade e genocídio.

MANY SHADES OF EVIL

In this paper, I would like to analyze the concept of evil in Kant. I shall investigate the difference between radical evil and diabolic evil. I begin by analyzing the three stages of evil: frailty, impurity and malignity. I will show that these forms are based on the agent self-love, instead of on a will that wants evil by itself. I will compare these forms of evil with the diabolical one, in which the agent wants evil because it is evil. At the end, I will examine the criticism of impotence of Kant's concept of evil to explain cruelty and genocide.

EVIL AND PASSION

In the *Religion*, Kant maintains that inclinations are good and that evil is due to a propensity to deviate from moral law: "The human being is evil" cannot mean anything else than that he is conscious of the moral law and yet has incorporated into his maxim the (occasional) deviation from it. (Rel, AA 6:32).

In the *Anthropology*, it is shown that both affects and passions may impede the will, either as a stormy feeling, an affect that hinders the accomplishment of the action based on a moral maxim, or as a passion that leads to the choice of the maxim against moral law. Both in the *Religion* and in the *Anthropology*, Kant claims that the worst evil resides in a propensity to deviate occasionally from the moral law, not in a natural predisposition. The evil principle should not be searched in man's raw nature, but in its rational perversion.

The extirpation of inclinations is not Kant's necessary purpose and he even claims in that extirpation of inclinations would "not only be futile but harmful and blameworthy as well." (Rel, AA 6: 58). However, it is an invariable position that we should extirpate passions, since they are not natural feelings or inclinations. That the evil of passions are worse than the evil of affects can be attested by many passages in the *Religion*. Kant even cites the bible - "we have to wrestle not against flesh and blood (the natural inclinations) but against principalities and powers, against evil spirits" (Rel, AA 6:60) - in order to asseverate that evil does not reside in sensible incentives. Affects can be the cause of weakness, but passions are the cause of true evil.

In his analysis of emotions and evil in Kant, Michael Rolf correctly argues that, for Kant, "all passions are evil, and that all passions are social in content", but Kant "does not claim, and in fact he explicitly denies, that affects are evil, at least in the sense that passions are evil".(ROHLF, 2013, p. 755). He considers that "affects, in contrast with passions, are not evil in the way passions are because they lack what makes passions evil, namely, a maxim opposed to the moral law".(ROHLF, 2013, p. 759).

EVIL AND SOCIETY

In order to win the battle against this principle of evil, one should find its cause. If men search the circumstances that lead them to evil principles, they will find out that they are not related to their raw nature, but to the corruption of the will that one man produce over the others. If a man consider himself poor, he does so "only to the extent that he is anxious that the other human beings will consider him poor and will despise him for it." (Rel, AA 6: 94).

In their works about evil, both Allen Wood (2010) and Sharon Anderson-Gold (2001) call the attention for the fact that evil in Kant has it is

source in our social condition. Since evil is originated from social relations, fighting against the evil of passions implies an effort to build a new society that could counteract passions.

In the chapter “Radical evil” of the book *Political Emotions*, Martha Nussbaum also stresses the social feature of human evil in Kant. She says, “the fact that we are animals is not the primary source of our moral difficulty” and Kant’s “key contention is plausible: the tempter, the invisible enemy inside, is something peculiarly human, a propensity to competitive self-love, which manifests itself whenever human beings are in a group”. (NUSSBAUM, 2013, p. 166).

The raw nature of men, although can produce strong inclinations that are difficult to master, does not lead to corruption of the human heart. Kant is unequivocal in asserting that only association of men is able to produce pure evil:

Envy, addiction to power, avarice, and the malignant inclinations associated with these, assail his nature, which on its own is undemanding, as soon as he is among human beings. Nor it is necessary to assume that these are sunk into evil and are examples that lead him astray: it suffices that they are there, that they surround him, and that they will mutually corrupt each other’s moral disposition and make one another evil. (Rel, AA 6: 94).

This claim is unambiguous: the inclinations are not by themselves the source of evil, nor are our affects. The passions of envy, addiction to power and avarice are awakened by the interaction with other human beings, even if there were nothing as a bad behavior from others. Human beings are not evil because the already wicked persons corrupt them. The ordinary social interaction make human beings evil, because this interaction awakes the comparison between people. Kant also claims that comparison is the source of this social evil: men feel that they are poor because they compare themselves to others, and the fear to be despised or dominated produces the evil passions of ambition and greed.

Nussbaum agrees with this very pessimistic Kantian viewpoint: “even when people are well fed and housed, and even when they are reasonably secure with respect to other prerequisites of well-being, they still behave badly to one another and violate one’s other rights.” (NUSSBAUM, 2013, p.167). Evil is neither

a matter of social teaching: “Kant is surely right when he suggests that people require no special social teaching in order to behave badly, and indeed regularly do so despite the best social teaching.” (NUSSBAUM, 2013, p. 167).

RADICAL EVIL AND DIABOLICAL EVIL

Although Kant maintains that evil can have the appearance of reason, it denies that there is an evil reason. The radical evil implies the possibility to choose maxims contrary to the law, but such maxims must be viewed as an accidental inversion between morality and self-love.

Kant claims that depravity, the third grade of the propensity to evil, is the “propensity of the power of choice to maxims that subordinate the incentives of the moral law to others (not moral ones).” (Rel, AA 6:30). This is **radical evil**; however, this is not the same to aver the existence of an evil reason. If sensibility contains too little to provide the motive of an evil reason, an absolute evil would contain too much, “because resistance to the law would itself be thereby elevated to incentive (for without any incentive the power of choice cannot be determined), and so the subject would be made a diabolical being.” (Rel, AA 6:35). For Kant, it is then impossible to conceive a diabolical being who wants evil for the sake of evil, and he denies the existence of **diabolical evil**.

CRUELTY AND HUMILIATION

In the book *Political Emotions*, Martha Nussbaum charges Kant for having an insufficient taxonomy of evil. For her, he ignores many aspects and feelings of human nature that will lead to evil actions. She argues that evil in Kant are not enough to explain all shades of evil, and that he does not consider cruelty or humiliation in human behavior. One should analyze the capacity of the concept of evil to explain darker shades of evil.

There are some darker shades of evil that Kant did not explore, or he thought were not possible. One of the most chocking shades of evil is revealed in mistreat of powerless people, such as children or, in some cultures, women. Gordon Michelson (1990) begins his book *Fallen Freedom* commenting a passage for Brothers Karamazov in that a child is tortured by their own parents. He also cites the example of a mother who was in prison because she prostitutes her

own six years old daughter. What was shocked in the already monstrous act was that the mother was supposed to hold the head of the child while she was being raped. We can add to these examples extreme cruelty in torture, the denial of humanity in concentrations camp. We may also mention the atrocity of 9/11 and the terrorist attacks in Paris.

These extreme figures of evil seem to escape Kant's taxonomy, because there is no self-interest who was being pursuit over moral law. These acts give us of the evil by itself. Could all these evil actions belong to what Kant called diabolical evil, to want evil by itself? Alternatively, are they merely a superlative example of where can lead the propensity to deviate from the moral law?

Kant also seems not to recognize a pleasure in evil. In this sense, Nussbaum is right when she refers to humiliation and cruelty, since Kant could accept evil as a way to obtain an object of self-esteem, but not as an end in itself. However, how does Kant explain cruelty? Does he think that it is related to diabolical evil, or is only a manifestation of malignity?

GENOCIDE

Could the Kantian concept of evil reasonably explain contemporary political phenomena such as genocide and terrorism? Alternatively, are these phenomena better explained by the concept of diabolical evil?

Surprisingly, one of the main philosophers who studied totalitarianism, Hanna Arendt, replaced the concept of radical evil, not by that of diabolical evil, but rather by the expression "the banality of evil". In her book *Eichmann in Jerusalem*, she says referring to Eichmann that "it was sheer thoughtlessness that predisposed him to become one of the greatest criminals of that period [...] one cannot extract any diabolic or demoniac profundity from Eichmann." (ARENDT, 1977a, p. 287-288).

In an Introduction of a later book, *The life of the mind*, Arendt explains her phrase "banality of evil": "I was struck by a manifest shallowness in the doer that made it impossible to trace the uncontestable evil of his deeds to any deeper level of roots or motive. The deeds were monstrous, but the doer [...] was quite ordinary, commonplace, and neither demonic nor monstrous." (ARENDT, 1977b, p. 3-5).

While she was looking for a demoniac evil, she found ordinary evil man, who are insensible to the suffering of others.

Sharon Anderson Gold understands genocide as a form of radical evil in Kant's sense and not as a form of diabolical evil. If one considers that, an ethnic group, such as Jews or Bosnians, is being murdered as a way to maintain the power of another group, then genocide is related to malignity. It is a form to put the aims of self-love prior to the demands of morality.

Claudia Card, on the other hand, agrees with Martha Nussbaum that Kant's radical evil is impotent to give us a correct account of darker shades of evil. She claims that Kant does not consider the level of harm of the different forms of wrongdoing and cannot distinguish between trivial wrongs and atrocities, such as genocide or torture.

Like so many philosophers, he did not distinguish evils from lesser wrongs. It is not that he takes evil simply to mean wrong (contrarily to duty). For Kant, evil (like morally good) includes the incentives as well as the material maxim... That analysis recognizes some deeds (such as those done from weakness) as evil to a lesser degree (a lesser grade). But it offers no way to distinguish atrocities (torture or mass murder; for example) from trivial culpable wrongs (such as petty theft or trivial lies). (CARD, 2010a, p. 80).

In her last book, *Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide*, Card approximates what she calls atrocities to diabolical evil, and gives a new formulation and actuality to the Kantian concept.

To borrow the language of the 1984 UN Convention against torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (Burgers and Danelius 1988 p. 177-190), diabolical evils are especially cruel, inhuman, or degrading. If we combine that idea with the interpretation of "evil or the evil's sake" as "doing one evil as a means to another", the result is a conception of diabolical evil as extremely cruel, inhuman, or degrading treatment as means to an evil end. (CARD, 2010b).

Although evils are inexcusable, the agent's reason do not have to be grounded in the interest to promote an evil end. In the diabolical evils, the agent's reason are grounded in this kind of interest.

EXPLAINING EVIL

Many philosophers criticize Kant because of his incapacity to explain why people perform evil actions. When we are faced to the darker shades of evil, we ask ourselves a lot of questions that seem to remain without answer. When we face examples of cruelty, or torture, or genocide, we ask ourselves: Are these people evil? Are they sick people? Moreover, the most important question: Why have they done that? And Kant could only answer: because we have an innate propensity to do evil, to intentionally violate the moral law.

In a line shared by others, Richard Bernstein in the book *Radical evil* claim that radical evil does not have any explanatory force. To say that we have a propensity to do what is morally wrong does not explain anything:

We do not always follow the moral law *because*, as human beings, we have an innate propensity to evil. Our wills are corrupted at their root. But does this really explain anything? Does it do any conceptual work? I do not think so. When stripped down to its bare essentials, it simply reiterates the fact that human beings who are conscious of the moral law sometimes (freely) deviate from it. (BERNSTEIN, 2002, p. 37).

According to Bernstein, the Kantian theory of radical evil does not explain anything and leave us with the same perplexity: why have they done that? “In short, radical evil – the alleged propensity to moral evil which is a universal characteristic of human- does not have any explanatory force (practical or theoretical) at all.” (BERNSTEIN, 2002, p. 37).

Robert Louden disagrees with Bernstein, seeing a strength where Bernstein sees the weakness of Kant’s philosophy:

Kant’s position regarding the ultimate inscrutability of human motives is a strength rather than a weakness in his doctrine of radical evil. Human action often does have an indecipherable character. Particularly in cases where people have committed horrendous acts of moral evil, we are often simply at loss to explain definitively why they did what they did. Even the most ordinary people are capable of the most horrendous deeds, and it is to Kant’s credit that he recognizes this disturbing fact of human life. (LOUDEN, 2011, p. 110).

Louden goes back to Augustine, claiming that we cannot find an efficient cause for the wrong choice. It is like trying to see darkness.

REFERENCES

- ANDERSON-GOLD, S.; MUCHNIK, P. (Ed.). *Kant's anatomy of evil*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- _____. *Unnecessary evil*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.
- ARENDT, H. *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguin, 1977a.
- _____. *The life of the mind*. New York: Harcourt, 1977b.
- BERNSTEIN, R. *Radical evil: a philosophical interrogation*. Cambridge: Polity, 2002.
- CARD, C. Kant's moral excluded Middle. In: ANDERSON-GOLD, S.; MUCHNIK, P. (Ed.). *Kant's anatomy of evil*. New York: Cambridge University Press, 2010a. p. 74-92.
- _____. *Confronting evils: terrorism, torture, genocide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010b.
- KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: Kants gesammelte Schriften* (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.
- _____. *Grundlegung zur metaphysik der Sitten: Kants gesammelte Schriften* (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.
- _____. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Kants gesammelte Schriften (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.
- LOUDEN, R. *Kant's impure ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. *Kant's human being*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- MICHALSON, G. *Fallen Freedom: Kant on radical evil and moral regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- MUCHNIK, P. *Kant theory of evil*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009.
- NUSSBAUM, M. *Political emotions*. Cambridge, MT: Harvard University Press, 2010.
- ROHLE, M. Emotion and evil in Kant. *The Review of Metaphysics*, v. 66, n. 4, p 749-773, 2013.
- WOOD, A. The intelligibility of evil. In: ANDERSON-GOLD, S.; MUCHNIK, P. (Ed.). *Kant's anatomy of evil*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 144-172.
- _____. *Kant's moral religion*. Ithaca; London: Cornell University, 1978.

PARTE III
RAZÃO REFLEXIONANTE
REFLECTIVE REASON

“...UM PROBLEMA QUE A NATUREZA TANTO ENROLOU...”: A FACULDADE DE JULGAR E A PECULIAR APRIORIDADE DO SEU PRINCÍPIO TRANSCENDENTAL

Leonel Ribeiro dos Santos

1. Neste ensaio, proponho-me desenvolver um comentário elíptico a uma passagem do Prefácio à *Crítica do Juízo*. A passagem é um pouco longa e diz o seguinte:

Este embaraço [*Verlegenheit*] a respeito de um princípio (que ele seja subjetivo ou objetivo) encontra-se principalmente nos juízos que chamamos estéticos e que respeitam ao belo e ao sublime da natureza ou da arte. E, todavia, é a investigação crítica de um princípio da faculdade de julgar neles que constitui a parte mais importante duma crítica desta faculdade. Com efeito, ainda que considerados apenas em si mesmos eles nada contribuam para o conhecimento da coisa, pertencem, todavia, somente à faculdade de conhecer e provam uma imediata relação desta faculdade com o sentimento de prazer ou desprazer segundo algum princípio *a priori*, sem que se confunda com aquele que pode ser fundamento de determinação da faculdade de desejar, pois este tem os seus princípios *a priori* nos conceitos da razão. - No que respeita à apreciação lógica sobre a natureza, aí onde a experiência estabelece uma legalidade das coisas para cuja compreensão ou explicação não é já suficiente o conceito universal intelectual do sensível, e onde a faculdade de julgar pode tirar dela mesma um princípio de relação da coisa natural com o incognoscível suprassensível, não devendo, porém, usá-lo senão por relação a si própria em vista do conhecimento da natureza, podemos certamente e devemos aplicar um tal princípio para o conhecimento dos seres do mundo; ao mesmo tempo, através deste princípio descobrem-se perspectivas que são vantajosas para a razão prática; mas este princípio não tem nenhuma relação imediata com o sentimento de prazer e desprazer, relação que precisamente constitui o enigmático [*das Rathselhafte*] no princípio da faculdade de julgar e que é o que torna

necessário na Crítica uma secção especial dedicada a esta faculdade, pois o juízo lógico segundo conceitos (de que nunca se pode tirar uma consequência imediata para o sentimento de prazer e de desprazer) poderia ter sido seguramente acrescentado à parte teórica da filosofia juntamente com uma limitação crítica dos seus conceitos. [...] Porque a investigação da faculdade do gosto como juízo estético [...] é colocada aqui apenas num propósito transcendental, eu espero que ela será julgada com indulgência em relação à deficiência [*Mangelhaftigkeit*] na consecução desse objetivo. [...] Todavia, a grande dificuldade [*grosse Schwierigkeit*] que existe em resolver um problema que a natureza tanto enrolou [*ein Problem, welches die Natur so verwickelt hat*] desculpará, assim espero, uma não completamente evitável obscuridade [*nicht ganz vermeidende Dunkelheit*] na solução do mesmo, desde que o princípio corretamente apresentado seja exposto com suficiente clareza. (AA 05:169-170).

O mínimo que se pode dizer desta passagem é que ela é desconcertante e perturbadora. Kant fala aí – e de forma obsessiva – do “embaraço”, da “grande dificuldade”, da “obscuridade não evitável”, da “deficiência na consecução do seu objetivo” e do “enigmático” e do “enrolamento” que envolvem o juízo estético e seu princípio, e atribui isso não apenas a uma sua incapacidade subjetiva pessoal de lidar com o problema e de o expor com total clareza, mas também à natureza mesma do problema, como se a natureza se tivesse esmerado em complicá-lo. Ocorrendo tudo isto no Prefácio de uma obra para a qual o autor escrevera duas longas Introduções, nas quais, em momentos diferentes de redação, tentara tornar compreensível para si mesmo e para os leitores o que nela está em causa, a citada passagem poderia ser lida como a inequívoca confissão da consciência persistente do fracasso do empreendimento levado a cabo na *Crítica do Juízo*, ou como uma não completa satisfação com o resultado alcançado na obra já enviada para publicação. Porém, a passagem pode ser lida também como o testemunho de uma longa história de tentativas do autor pela boa equação e solução do problema central dessa obra. Mas qual é esse problema? Será um só – apenas o juízo estético –, ou serão vários os problemas que na obra confluem e a que o filósofo quer dar resposta? E, se for este o caso, como tentarei mostrar, eu reformularia a minha anterior afirmação: do que a citada passagem do Prefácio dá conta é da muito peculiar complexidade da terceira *Crítica*.

Antes de enfrentar a questão, recapitulemos o que a citada passagem nos dá, em sumário, daquilo que o autor tentara justificar mais desenvolvida-

mente nas Introduções à sua obra – em versões, de resto, nem sempre coincidentes – e que explicitara nas duas partes da obra.

Trata-se, em primeiro lugar, do princípio *a priori* dos juízos estéticos e diz-se que a investigação crítica a respeito desse princípio da faculdade de julgar, precisamente nesses juízos, é o que constitui a parte mais importante de uma crítica desta faculdade, o que encontra apoio noutras declarações do mesmo teor nas duas Introduções que escreveu para a obra. Sendo assim, propriamente falando, a terceira *Crítica*, apesar da mudança do título que acabaria por dar-se em fase já tardia da sua redação, continuaria a ser em substância a desde muito cedo projetada “Crítica do Gosto”; por conseguinte, uma crítica do juízo de gosto ou do juízo estético.

Mais se diz que os juízos estéticos pertencem à faculdade de conhecer (sem dúvida, à faculdade de julgar – *Urteilskraft*, não ao entendimento ou à razão), mas que não contribuem em nada para o conhecimento do objeto; em contrapartida, eles revelam uma imediata relação com o sentimento de prazer e desprazer segundo algum princípio *a priori*, o qual não pode ser atribuído à faculdade de desejar e, por conseguinte, também não à razão. Algumas linhas abaixo se diz que é essa relação entre a *Urteilskraft* – (uma faculdade de conhecimento) – e o *Gefühl* de prazer ou desprazer que precisamente constitui «o enigmático» do novo princípio da *Urteilskraft*.

A terceira afirmação refere-se àquilo de que se trata na segunda parte da obra: o juízo teleológico – todavia, estranhamente descrito como a “apreciação lógica da natureza” –, segundo o que, em caso de necessidade e constatada a insuficiência dos princípios gerais do entendimento para a pertinente apreciação de alguns fenómenos da natureza de que temos experiência, a faculdade de julgar tira de si própria e para si própria um princípio da relação da coisa natural ao suprassensível, que «pode e deve usar» para si mesma, aplicando-o no conhecimento dos seres naturais, em especial dos seres organizados que só podem ser pensados como se fossem produzidos pela natureza segundo uma causalidade final ou intencional. Mas, desta afirmação, que nos evoca a problemática do ensaio de 1788 de resposta a Georg Forster sobre o uso de princípios teleológicos em Filosofia, seguem-se corolários surpreendentes: o primeiro dos quais é que isso «abre perspectivas vantajosas para a razão prática», o que também já naquele ensaio se deixava entrever; o segundo é que, ao contrário do que se passa com os juízos estéticos, tais juízos (“lógicos” ou teleológicos) não têm nenhuma relação

imediatamente com o sentimento de prazer e desprazer, sendo esta relação, precisamente, o que impõe uma secção especial na crítica para esta faculdade, enquanto crítica da faculdade de julgar estética; o terceiro, que a faculdade de julgar “lógica” (entenda-se “teleológica”!) poderia muito bem ser apenas um apêndice à parte teórica da Filosofia, o que parece significar que ela é acolhida na obra a título de favor, como se dela não fizesse parte orgânica. Este último corolário tem confirmação noutras declarações da obra, mas a ser ele verdade resulta estranho o grande desenvolvimento que na economia da obra Kant dá ao que diz poder constituir um mero apêndice. Por outro lado, também os outros dois corolários parecem ser de problemática evidência: que contributo pode a teleologia física trazer à teleologia moral? Não será antes esta última que reclama aquela, como se deixa ver pelos desenvolvimentos de vários parágrafos da Introdução (*Einl.*ii,iii,ix) e dos últimos parágrafos da obra relativos à *Übergang*, a *passagem* do modo de pensar segundo a liberdade para o modo de pensar segundo a natureza, e vice-versa? Mas, segundo se lê linhas adiante do último parágrafo da Introdução (*Einl.*ix), essa *passagem* ou *mediação de conexão* (*Vermittlung der Verknüpfung*) é também garantida pela experiência estética da natureza, seja já na experiência do belo natural seja ainda mais na experiência do sublime, «na medida em que essa experiência promove a receptividade do ânimo para o sentimento moral»? E, por outro lado, não poderá a apreciação “lógica” da teleologia natural revelar também uma dimensão estética? Isto é, não pode dar-se um genuíno sentimento de prazer associado à (ou suscitado pela) apreciação da natureza como um sistema de contingentes leis empíricas que nela se descobrem pela investigação, ou até como um sistema de fins, todavia contingente e espontâneo, que sendo descoberto só na experiência, todavia pode e deve ser pressuposto como respondendo a uma pretensão da faculdade de julgar reflexionante? Não residirá nisso precisamente o fundamento que leva o autor da obra a associar nela, sob o mesmo princípio transcendental da mesma faculdade de conhecimento, o juízo estético e o juízo teleológico, a Estética e a Teleologia? Como adiante se verá, em várias passagens da obra e mesmo nas duas Introduções se pressupõe e se diz que existe (ou pode existir) o que Kant aqui parece negar que possa existir: não só a «ligação do sentimento de prazer com a teleoforiedade da natureza» (*Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriff der Zweckmässigkeit der Natur*), mas também a experiência de um verdadeiro e até “muito notável prazer” (*sehr merklichen Lust*) no conhecimento efetivo da natureza na sua diversidade empírica, ou mesmo frequentemente “uma admiração tal que nunca acaba” (*oft*

sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört), nomeadamente quando ocorre «a espontânea capacidade de união de duas ou mais leis empíricas heterogêneas da natureza sob um princípio que as subsume», sem que deste decorram necessariamente (*Einl.* vi, AA 05:187; *EE* v, AA 20:216).

O extrato citado do Prefácio – que foi sem dúvida a última peça da obra a ser escrita – é expressiva amostra de uma certa indeterminação que domina toda a obra, particularmente na sua primeira parte e nas Introduções, já no plano linguístico e conceitual. Apesar das distinções feitas e das inovações conceituais propostas, paira sempre uma névoa de ambiguidade, um deslizar do sentido dos termos utilizados num espaço de indeterminação (sejam exemplo as distinções entre *bestimmende Urteilskraft* e *reflektierende Urteilskraft*, *ästhetische Urteilskraft* e *teleologische Urteilskraft*, ao mesmo tempo, porém, que se continua a usar a designação geral de *Urteilskraft*, mesmo no título da obra, como subsumindo todas aquelas especificações e funções). Mas, no fundo, está sempre pressuposto algum parentesco entre os tópicos abordados, o que permite a passagem de uns para outros, nem sempre, porém, mediada ou explicitada. Acrescente-se a especial predileção do autor da terceira *Crítica* pelo uso de oxímoros ou conceitos que provocam curto-circuito e que aparentemente se autoanulam (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*, *Gesetzmässigkeit ohne Gesetz*, *Technik der Natur*), ou de fórmulas reversíveis em que os contrários se trocam entre si (*Natur als Kunst*, *Kunst als Natur*). Avaliada pelo critério duma rigorosa lógica formal analítica do entendimento, a *Crítica do Juízo* e mesmo a peculiar lógica do juízo estético, tal como exposta na Analítica do Belo, mesmo que imite os 4 momentos ou instâncias de um juízo lógico (qualidade, quantidade, relação, modalidade), dificilmente resistem à prova (KULLENKAMPF, 1978, p. 12-15). Para se reconhecer a sua pertinência – se não a sua verdade – ela tem que ser apreciada por uma lógica mais subtil e mais *soft*, aquela mesma que, precisamente com esta sua obra, o autor quis identificar e legitimar na sua pretensão e a que alguns intérpretes chamaram a “lógica do irracional” (BAEUMLER, 1923; SGARBI, 2010), que, porém, seria preferível designar por uma lógica já efetivamente “estética”, do *como se* (*als ob*), da analogia (de resto, frequente e explicitamente invocada), que opera, não por unívocas distinções, mas pelo reconhecimento de afinidades, por intuição ou por descoberta de espontâneas e contingentes concordâncias, e até por criativos jogos de linguagem e de pensamento. Só desde este ponto de vista se poderá descortinar, numa obra onde é chamado a primeiro plano o tema da harmo-

nia ou do “jogo harmónico” das faculdades, também uma efetiva exposição da “harmonia da razão” mesma (COLEMAN, 1974) ou até das “harmonias do pensamento kantiano” (DELBOS, 1904).

2. A confissão feita pelo autor da obra a respeito do “embaraço”, da “obscuridade” e “dificuldade” da matéria, o reconhecimento da complexidade e do carácter enigmático do assunto mais importante de que nela se trata e as ambiguidades, as dissonâncias e mesmo as reais ou só aparentes incongruências nas afirmações a propósito de muitos de seus pontos centrais constituem ingredientes que fazem da *Crítica do Juízo* reconhecidamente a mais difícil e incômoda das obras de Kant, cuja interpretação constitui um desesperante desafio para os seus leitores e intérpretes. Destes, raros são os que ousam e se dão ao trabalho de tentar mostrar a unidade e a congruência arquitetónica da obra (COLEMAN, 1974; HEINTEL, 1970; HOHENEGGER, 2004; KUYPERS, 1972; NUZZO, 2005; TREDE, 1967), sendo muito mais comuns as abordagens que isolam do todo da obra alguma das suas partes – ora a Estética, ora a Teleologia – e nestas, algum tópico ou problema, deixando de lado todos os outros, e, mesmo assim, não é raro que a partir do estudo de uma só parte ou de um só tópico se extrapole uma decisão interpretativa para o todo da obra e seu significado, ou falta dele. Porém, uma tal estratégia de fuga à dificuldade e complexidade da obra corre o risco de precisamente não colher aquilo de que a obra efetivamente trata e o seu propósito de estabelecer passagens entre domínios heterogêneos, de indicar correlações, de mostrar a intenção sistemática da razão e da filosofia em processo, de expor, enfim, também a íntima congruência do programa crítico-transcendental.

A complexidade e as consequentes dificuldades da obra podem considerar-se resultado, antes de mais, do processo da sua redação. Mas elas são devidas sobretudo ao entrelaçamento nela de vários problemas, que, nascidos de instâncias diferentes e até em momentos diferentes, acabam por juntar-se e encontrar acolhimento sob uma mesma faculdade de julgar – *Urteilskraft* – e o respetivo princípio *a priori*, a conformidade-a-fim ou teleoformidade da natureza – *Zweckmässigkeit der Natur* –, ambos – a faculdade e o seu princípio – só tardiamente descobertos ou como tal formalmente reconhecidos.

Uma das estratégias que têm sido adotadas para tentar explicar os problemas internos da obra é a da reconstrução da sua génese textual. O con-

fronto de informações colhidas da correspondência do filósofo, sobretudo desde meados de 1787 a março de 1790, com a análise textual da obra, que revela a ocorrência ou ausência de determinados conceitos considerados estratégicos em certas partes da mesma, pode indiciar secções desta que correspondem a momentos diferentes de elaboração e redação, ou que assinalam mesmo viragens de perspectiva na focagem dos problemas abordados e nas respetivas interligações. E, assim, alguns intérpretes têm mesmo apontado que a obra teria passado por diferentes mudanças de ponto de vista do seu autor relativamente ao próprio propósito inicial: sob a base de um antigo projeto do filósofo no sentido de chegar a compreender o juízo estético ou de gosto na sua peculiaridade e de encontrar para ele um princípio que justifique a sua pretensão de uma certa universalidade ou validade universal que garanta a sua comunicabilidade, e depois de várias tentativas reconhecidamente frustradas nesse intento, uma via de solução lhe terá ocorrido cerca de dois anos e meio antes da publicação da obra. Mas esta solução é conseguida à custa da complexificação do primitivo plano da obra e de importantes e decisivos compromissos e acomodações.

Documentos incontornáveis para essa reconstrução da génese da obra e dos seus problemas são a carta a Carl Leonhard Reinhold do final de dezembro de 1787 e a *Primeira Introdução*, redigida, sem dúvida, quando a obra já estava em avançado processo redaccional e o seu autor já tinha sobre ela uma visão sinóptica, mas que, concluída a obra e no momento de a enviar esta para publicação, viria a ser abandonada, sendo substituída por uma nova Introdução, que, em muitos aspetos, revela uma diferente leitura do autor a respeito da sua obra.

A carta a Reinhold, de 28 de dezembro de 1787, é a notícia da feliz – e quase já não esperada – descoberta de algo que o filósofo há muito procurava. As revelações nela contidas, embora breves, são decisivas para se entender como se deu a viragem para o reconhecimento do princípio *a priori* do gosto que Kant procurara, mas que acabara confessando na primeira edição da *KrV* que os princípios do gosto são, quanto às suas fontes, «meramente empíricos» e, na segunda edição da mesma obra, que «*os mais importantes* são empíricos» (*KrV* A 21/B35). O que terá constituído o fio condutor que o levou ao feliz acontecimento da sua descoberta foi, segundo confessa o filósofo, a pressuposição do «sistemático» – *das Systematische* – do pensamento e a experiência da íntima congruência do seu próprio percurso filosófico. Isso o levou a pensar que, no conjunto das três faculdades fundamentais do ânimo, situando-se o sentimento de prazer e desprazer

entre a faculdade de conhecer e a faculdade de desejar, se para estas ele havia já encontrado o respetivo princípio *a priori*, também deveria poder encontrá-lo para aquela faculdade. Nas suas palavras:

Constitui uma convicção íntima que nasce do fato de que, quando avanço para novas investigações, eu acho que o meu sistema não só está de acordo consigo mesmo, mas ainda que, se por vezes tenho dúvidas a respeito do método das investigações que respeitam a um novo assunto, me basta reportar-me ao catálogo geral dos elementos do conhecimento e das faculdades do ânimo que lhes correspondem para disso receber esclarecimentos que eu não esperaria. É assim que me dedico atualmente a uma Crítica do Gosto e por ocasião desta descobre-se uma nova espécie de princípio *a priori*. Com efeito, as faculdades do ânimo são três: a faculdade de conhecer, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar. Para a primeira, encontrei os princípios *a priori* na Crítica da Razão Pura (teorética) e para terceira na Crítica da Razão Prática. Procurei-o também para a segunda e ainda que eu tenha podido chegar a considerar impossível encontrá-lo, todavia, o sistemático, que a análise precedente das outras faculdades da alma me tinha levado a descobrir – e que, para admiração e, onde possível, para aprofundamento, ainda me fornecerá matéria suficiente para o que me resta de vida –, haveria de me orientar sobre o bom caminho, de tal modo que eu agora distingo três partes da filosofia, que possuem cada qual os seus princípios *a priori* [...] a filosofia teorética, a teleologia, a filosofia prática. (AA 10: 514-515).

Mas a descoberta do princípio do gosto, como uma nova espécie de princípio *a priori*, agora anunciada com evidente satisfação e como sendo recente, carrega uma longa história de duas décadas e meia de meditação, que só se denuncia por aquela frase: «ainda que eu tenha podido chegar a considerar impossível encontrá-lo». E vale a pena evocar, num breve excursus, alguns momentos dessa história, para melhor avaliarmos todo o sabor e alcance da nova descoberta.

Numa obra publicada em 1764 –*Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* –, Kant ocupara-se dos sentimentos do belo e do sublime, numa perspectiva que hoje chamaríamos comparatista, considerando as diferenças nesses sentimentos ora num plano antropológico-cultural (segundo os diferentes povos), ora num plano psicológico (segundo os diferentes caracteres ou temperamentos individuais), ora no plano do género (segundo os sexos). No ano seguinte, pelo *Anúncio dos seus Cursos do Semestre de Inverno de 1765-1766*, sabemos que, no âmbito do seu Curso de Lógica, se propunha dar alguma atenção à «Crítica do

Gosto ou à Estética», tendo em conta a «próxima afinidade» que diz existir entre ela e a «Crítica da Razão», podendo as regras de uma servir para esclarecer as da outra (*Beobachtungen*, AA 02:311). E algumas reflexões do final dessa década revelam que o filósofo continuava ocupado com os problemas do gosto e com a possibilidade, ou não, de para estes garantir um fundamento *a priori*. Seja esta, que é ainda pouco animadora: “Não temos nenhum fundamento *a priori* para justificar um gosto, mas apenas a geral concordância da apreciação racional numa dada época.” (*Refl.* 623 < c.1769>, AA 15: 270).

Mas já pela mesma época Kant vai afinando a caracterização do juízo de gosto na sua peculiaridade, como se vê nesta Reflexão:

No gosto a representação tem de ser sensível, isto é, sintética e não mediante a razão; em segundo lugar: <tem de ser> intuitiva. Em terceiro lugar: <tem de ser> imediata sobre as proporções das sensações. Por conseguinte o juízo de gosto não é objetivo, mas subjetivo; não <ocorre> mediante a razão, mas *a posteriori* mediante o prazer e desprazer; além disso, não se trata <nele> de uma mera sensação, mas <é> aquilo que nasce de várias sensações comparadas. (*Refl.* 624 <c.1769>, AA 15: 270).

Ou também nesta:

Mediante o sentimento eu julgo não acerca da coisa e, portanto, não objetivamente [...]. Mediante o juízo de gosto do objeto, o meu estado pode por meio disso ser muito ou pouco afetado. Se eu o chamo belo, desse modo declaro não apenas o meu comprazimento, mas igualmente que ele deve agradar a outros. Ficamos envergonhados se o nosso gosto não concorda com o gosto dos outros. Nas coisas do gosto temos de distinguir o estímulo sensível, da beleza: o primeiro frequentemente perde-se por isto ou por aquilo, mas a beleza permanece. (*Refl.* 640 <c.1769>, AA 15: 280).

Não há nestas Reflexões qualquer vislumbre de se poder chegar a encontrar um princípio *a priori* que legitime a pretensão de universalidade ou de comunicabilidade universal de um juízo de gosto, que, todavia, se reconhece já como uma pretensão que acompanha esse juízo, o qual estranhamente reclama, por assim dizer, mais do que pode garantir. Parece que o filósofo desconecta a universalidade da aprioridade e parece mais interessado em explicar a primeira do que em garantir a segunda. Numa das Reflexões pode ler-se: «O gosto tem leis universais, mas não *a priori* [*Geschmack hat allgemeine Gesetze, aber nicht a*

priori» (Refl. 983, AA 15: 429). A questão torna-se, porém, incontornável, como se vê por esta Reflexão, datável do início da década de 70:

Pergunta-se se no gosto reina acordo e uniformidade [*Übereinstimmung und Gleichförmigkeit*]. Há aqui um mal-entendido no significado da palavra gosto. Pois se se investiga o sentido dele, que é dado pela maioria das ocorrências, descobrimos que o gosto consiste precisamente nesta uniformidade e harmonia do próprio juízo acerca do que é agradável [*Angenehme*] e que cai bem [*Gefallende*], e dever-se-ia antes perguntar: se há algo como o gosto e se naquilo que agrada não se encontra antes sempre um juízo privado, que só contingentemente concorda com outros. Precisamente esta questão pode também ser convertida nesta: se nós encontramos um prazer imediato naquilo que agrada a outros e se temos um meio de o apreciar imediatamente sem o aprender mediante observação» [*ob wir ein unmittelbares Vergnügen finden an dem, was anderen gefällt, und Mittel haben, solches unmittelbar zu beurteilen, ohne dieses durch Beobachtung zu lernen.*]. (Refl. 726 <c. 1771>, AA 15: 321) .

Como já apontámos num outro ensaio (SANTOS, 2012, p. 324-329), algumas Reflexões datáveis dos anos 1772-1773, posteriores à *Dissertação* de 1770, revelam Kant ocupado com o problema de como fundar uma teoria do juízo do belo e do gosto, enquanto sentimentos válidos para todos, sobre os recém-descobertos princípios formais da sensibilidade, as intuições *a priori* do espaço e do tempo. Seja a Reflexão 672:

Dado que cada objeto da sensibilidade tem uma relação com o nosso estado, mesmo naquilo que pertence ao conhecimento e não à sensação [*Empfindung*], designadamente no confronto do múltiplo e da forma (pois este confronto afeta o nosso estado, na medida em que nos pesa ou nos é leve, em que anima ou inibe toda a nossa atividade), nessa medida existe algo em todo o conhecimento que é da ordem da agradabilidade [*Annehmlichkeit*]; mas, nesse caso, a aprovação [*Billigung*] não se refere ao objeto e a beleza não é algo que pode ser conhecido, mas apenas sentido [*nur empfunden*]. Aquilo que no objeto agrada e que consideramos como uma propriedade do mesmo, tem de consistir no que vale para todos [*was vor jedermann gilt*]. Ora as relações do espaço e do tempo valem para todos, quaisquer que sejam as sensações [*Empfindungen*] que se tenham. Portanto, em todos os fenómenos [*Erscheinungen*] a forma é universalmente válida; e esta forma é conhecida também segundo regras comuns de coordenação; por conseguinte, aquilo que é conforme à regra de coordenação no espaço e no tempo, isso agrada necessariamente a todos e é belo [*was also der Regel der Coordination im Raum und Zeit gemäss ist, das gefällt nothwendig ie-*

dermann und ist schön]. O agradável na intuição da beleza depende da apreensibilidade de um todo, mas a beleza depende da validade universal destas proporcionadas relações [*das Angenehme in dem Anschauen der Schönheit kommt an auf die Fasslichkeit eines Ganzen, allein die Schönheit auf die allgemeine Gültigkeit dieser schicklichen Verhältnisse*]. (AA 15: 298).

Muitas outras Reflexões poderiam ser aduzidas que vão na mesma linha. Seja ainda esta: «O gosto é a escolha do que agrada universalmente segundo leis da sensibilidade. Refere-se principalmente à forma sensível; pois com respeito a ela há leis, que valem para todos.» (*Refl.* 627, AA 15: 273).

Como vimos, desde cedo Kant começou a abordar, nos seus Cursos de Lógica, a propósito da «crítica da razão», também os assuntos relacionados com a «crítica do gosto», reconhecendo a afinidade das matérias e a capacidade de mutuamente se iluminarem. E há uma passagem de um Curso de Lógica, o do ano 1772, que parece ir no mesmo sentido da reflexão antes citada. Nela se lê:

As leis da nossa sensibilidade são muito concordantes com as leis da sensibilidade dos outros e disso resultam as regras fundamentais do gosto. Mas que tipo de leis são essas? A nossa sensibilidade está em constante atividade e quer estar assim constantemente. Desta lei fundamental da sensibilidade se deduz a regra do gosto: se um objeto da sensibilidade deve agradar, então deve haver nele multiplicidade, para que tenha material com que se ocupar: o espírito é ativo na forma de todos os objetos. [...] Tudo o que obstaculiza esta atividade da sensibilidade, é-lhe desgostoso e desagradável. Daqui resulta a regra: esforçamo-nos por colocar no múltiplo simetria, harmonia e clareza e em geral compreensibilidade, com o que a sensibilidade possa captar o objeto sem esforço, e distinguir facilmente e sentir as impressões do mesmo. Por conseguinte, o gosto requer multiplicidade, contraste, harmonia, facilidade, clareza e uma contínua passagem de uma coisa para o seu oposto, o salto perturba a sensibilidade. Um objeto no qual tudo isto está dado numa relação compreensível, é essencialmente belo e agradável universalmente. (*Logik Philippi*, AA 24: 353).

E, da mesma forma, no texto da *Lógica*, tardiamente publicado por Jäsche, a partir dos apontamentos e materiais que Kant utilizava para dar os seus cursos, ouvimos ainda o eco da posição exposta tanto nesse curso de 1772 como na reflexão 672, nomeadamente, ali onde se lê:

A perfeição estética consiste na concordância do conhecimento com o sujeito e baseia-se na sensibilidade particular do ser humano. Por isso, no caso da perfeição estética, não há lugar para leis objetivas e universalmente válidas, relativamente às quais ela se deixaria avaliar *a priori* de uma maneira universalmente válida para todos os seres pensantes em geral. Na medida, porém, em que também há leis universais da sensibilidade, que, muito embora não tenham validade objetivamente e para todos os seres pensantes em geral, têm, contudo, subjetivamente validade para o conjunto da humanidade: é possível também pensar uma perfeição estética que contenha o fundamento de um agrado subjetivamente universal. Tal é a *beleza* – aquilo que agrada aos sentidos na *intuição* e, exatamente por isso, pode ser o objeto de um agrado universal, porque as leis da intuição são leis *universais da sensibilidade*. É por essa concordância com as leis universais da sensibilidade que se distingue, quanto à espécie, o *belo propriamente dito, autossustentado*, cuja essência consiste na *mera forma*, do *aprazível*, que agrada unicamente na sensação pelo encanto ou emoção e, por essa razão, só pode ser também o fundamento de um mero agrado privado. (*Logik*, AA 09: 36-37).

Mas, na segunda metade da “década silenciosa”, em reflexões datáveis dos anos 1776 a 1778, Kant fala já claramente de um princípio *a priori* do gosto, ou, antes, de um princípio análogo a um *a priori*, que atribui à «faculdade de julgar sensível», e que é dito o «análogo racional da faculdade de julgar sensível». A universalidade é agora correlata da aprioridade. Vejam-se as duas Reflexões seguintes:

O poder de escolher o que agrada ao sentido de todos. *Facultas diiudicandi per sensum communem*. Gosto é o poder de escolher sensivelmente e universalmente válido. Este diz respeito mais à forma do que à matéria da sensibilidade. (*Refl.* 1872, AA 16:145).

O gosto é o análogo racional da faculdade de julgar sensível [*Der Geschmack ist das Vernunftähnliche der sinnlichen Urteilskraft*]. Nomeadamente quando se pode julgar *como que a priori* [*gleichsam a priori*] o que a outros em geral agradará. A socialidade exige que possamos julgar o que possa agradar aos nossos amigos e por certo *a priori* [...]. Se se conviver variadamente com pessoas que sem vaidade se esforçam por agradar, por fim interiorizar-se-á a regra segundo a qual algo agrada universalmente. (*Refl.* 818, AA 15: 365).

O *a priori* de que aqui se fala é, por conseguinte, de extração empírica, por observação em situações múltiplas e variadas de convivência social com pessoas de gosto, a partir do que se chega a interiorizar um critério de gosto. Por isso

Kant diz que é «como que *a priori*». Preside a uma tal convicção o pressuposto de que as leis da sensibilidade e as formas do sentir são comuns a todos os homens. Seja ainda esta Reflexão:

O gosto é o poder de distinguir o que agrada universalmente segundo as leis da sensibilidade. Aqui, por conseguinte, têm de separar-se as condições restritivas do sentimento privado e o objeto ser apreciado apenas na relação a todas as espécies de sentimento em geral, para ter aquela proporção que possui a máxima concordância com todos. Mas, dado que todas as formas de sentir são comuns a todos os homens em conjunto, então torna-se possível mediante o gosto apreciar algo *a priori* e com validade universal. (*Refl.* 856, AA 15: 378).

Nas citadas reflexões, para além da convicção de que os juízos de gosto gozam de uma certa aprioridade ou de um análogo dela que lhes garante a pretensão de validade universal, há outras ideias que constituem adquiridos que a futura *Crítica do Juízo* assumirá e justificará: o carácter subjetivo desse juízo, a sua condição sensível ou a referência à sensibilidade (não ao entendimento ou à razão), o seu conteúdo formal (refere-se à forma da apreensão sensível, não à matéria apreendida sensitivamente), a sua dimensão social e de comunicabilidade universal como um *sensus communis* e mesmo a correlação íntima entre *gosto* e *socialidade*, que se exprime nesta fórmula que encontramos no citado curso de Lógica de 1772: “O gosto é um precursor da socialidade; e a socialidade é o alimento do gosto. A socialidade é a causa e a razão motora do gosto.” [*Der Geschmack ist ein Vorbote der Geselligkeit; und Geselligkeit die Nahrung des Geschmacks. Geselligkeit ist die Ursache und Bewegungsgrund des Geschmacks.*]. (AA 24: 355).

Para além das Lições de Lógica, deve referir-se a importância das Lições de Antropologia para a génese do pensamento estético de Kant e da terceira *Crítica*. Em algumas delas – e bem assim nas Reflexões sobre Antropologia que lhes serviram de preparação e muitas das quais incidem sobre temas do gosto – somos surpreendidos por subtis considerações e por análises, por vezes demoradas e muito circunstanciadas, das faculdades estéticas: a imaginação, o juízo ou faculdade de julgar, o gosto, o génio, o *Witz*. Assim, já na primeira edição desse curso (*Anth. Philippi*, 1772), há um parágrafo intitulado «Preparação para a doutrina do gosto» (*Vorbereitung zur Lehre des Geschmacks*), e nele se pode ler:

A faculdade de julgar tem o valor mais elevado. O mau ou bom uso do entendimento depende da faculdade de julgar. A ideia do que é conforme-a-fim [*Idee des Zweckmässigen*] é a faculdade de julgar. Quando a representação sensível concorda com esta ideia isso se funda na faculdade de julgar. A concordância de uma coisa com uma ideia agrada sempre, mesmo se os objetos são medonhos, e quando se é orientado por uma ideia segundo leis da sensibilidade, isso agrada. (AA 25: 175).

É de notar aí, em especial, a explícita ligação entre a faculdade de julgar (*Urteilkraft*) e a conformidade-a-fim (*das Zweckmässigen*), no que se pode ver uma antecipação do que será o pressuposto fundamental da terceira *Crítica* – a *Urteilkraft* como faculdade da *Zweckmässigkeit* –, o que é secundado por várias reflexões datáveis da década de 70 (*Refl.* 813 e 814), que definem a faculdade de julgar como “a atividade do ânimo que relaciona o múltiplo num objeto ao seu fim”, ou como “o poder de relacionar as ações a uma ideia como um fim.” (*Refl.* 813 e 814; AA 15:362, 362). E bem assim a convicção de que disso resulta um especial prazer, que é o prazer propriamente estético. Por conseguinte, a conexão entre prazer e conhecimento, a correlação entre uma faculdade de conhecimento (a *Urteilkraft*) e o sentimento de prazer ou desprazer (*Gefühl*), outro dos pontos referidos por Kant, no Prefácio, como o que precisamente constitui «o enigmático» do princípio da faculdade de julgar, e que está também subentendido na carta a Reinhold que vimos comentando. Dessa conexão parece já dar testemunho a Reflexão 988, datada por Adickes dos anos 1783-84, na qual alguns intérpretes reconhecem dar-se um passo decisivo no sentido da elaboração da terceira *Crítica*, nomeadamente no que respeita à possibilidade de uma dedução ou legitimação dos juízos de gosto (GIORDANETTI, 2001, p.17; SGARBI, 2010, p. 52). Kant pergunta aí: “Como é possível um juízo objetivamente válido, que todavia não é determinado por nenhum conceito do objeto?” E responde:

Quando o juízo exprime a relação de todas as faculdades de conhecimento em concordância para o conhecimento de um objeto em geral, enquanto ele é sentido. [...] Se o juízo se relaciona ao objeto e apenas mediante o conceito dele ao sujeito, mas ao mesmo tempo não torna necessário nenhum conceito determinado de um qualquer objeto, nem sequer de alguma relação (do conceito) ao sujeito determinável segundo regras: então tem de relacionar-se em geral ao objeto mediante as faculdades do ânimo de conhecimento. Pois aí não há qualquer conceito determinado, mas o que contém o fundamento do juízo é apenas o sentimento [*Gefühl*] do movimento de todas as faculdades de conhecimento, que mediante conceitos em geral é suscetível de uma comunicação. (*Refl.* 988, AA 15: 432-433).

Na sua carta a Reinhold, Kant diz que foi dedicando-se mais recentemente à Crítica do Gosto que descobriu uma nova forma de princípio *a priori*. Na verdade, pode dizer-se que se trata antes de uma redescoberta, sustentada agora pelo pressuposto sistemático das três faculdades fundamentais do espírito, do que já em reflexões da segunda metade dos anos 70 se prometia em certa medida como possível, segundo o documentam as reflexões acima aduzidas, mesmo se o seu autor já as não tem presentes. Posteriormente, porém, ele terá abandonado essa convicção, do que dá conta a bem conhecida passagem de uma nota da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, a propósito do termo «Estética», usado por Baumgarten para o que, segundo Kant, com mais pertinência se deve chamar «Crítica do Gosto», considerando vã a pretensão do Professor de Halle de poder vir a submeter a apreciação crítica do belo a princípios racionais. Escreve Kant aí que «tais regras ou critérios <do gosto> são, segundo as suas fontes, meramente empíricos, e não podem nunca, por conseguinte, servir para leis *a priori*, mediante as quais o gosto se tenha que orientar, mas é antes o gosto que constitui a verdadeira pedra-de-toque da correção daquelas leis». Não se explica, porém, como de fontes empíricas se extrai o critério (dito pela metáfora da “pedra-de-toque”) das regras do gosto. Nem como chega o gosto a dispor dessa certa pedra-de-toque nos seus juízos. Por outro lado, Kant dispõe agora de uma noção de *a priori* muito mais estrita e exigente, a dos conceitos puros do entendimento e a dos juízos cognitivos, que garantem uma universalidade e necessidade objetiva e forte, que considera não ser aplicável, nem mesmo segundo alguma generosa analogia, aos juízos de gosto. Na segunda edição da obra, aquela nota mantém-se inalterada na sua substância, apenas com um pequeno inciso: onde se lia «as suas fontes”, lê-se agora “as suas *mais importantes* <*vornemsten*> fontes; e onde se lia ‘leis *a priori*’” lê-se agora “leis *determinadas* <*bestimmten*> *a priori*”. Retoques que introduzem insensíveis atenuações da primeira versão, mas que podem indiciar um começo de mudança de posição, ou que o filósofo voltava a ter alguma esperança de poder ainda vir a encontrar o peculiar princípio *a priori* do gosto, que tanto procurara na mesma década em que redigia a sua *Crítica da Razão Pura*. Com efeito, uma vez publicada a segunda edição desta, na primavera de 1787, e quase terminada a redação da *Crítica da Razão Prática*, Kant tem o propósito de passar aos *Grundlage der Kritik des Geschmacks*, como o revela em carta a Christian Gottfried Schütz, de 25 de Junho de 1787 (AA 10: 489-490), e vai ocupar nisso os dois anos e meio seguintes.

Da carta a Reinhold, que vimos comentando, ficamos também a saber que a nova obra, que se deixa entender esteja em processo de redação avançado e cuja conclusão se prevê para os próximos 3 meses, continua ainda a chamar-se “Crítica do Gosto”, e não se fala sequer de “faculdade de julgar” (*Urteilskraft*). Mas, como vimos, desde longa data Kant associava o gosto à faculdade de julgar, ou, pelo menos, a uma espécie de faculdade de julgar, sensível, de apreciação, de distinção, uma *facultas diiudicandi per sensum communem*, que realiza a sua apreciação «segundo regras da sensibilidade». Todavia, ao referir as três partes da Filosofia, entre a parte teórica e a prática, aparece agora a Teleologia, onde talvez esperássemos que estivesse ou devesse estar a (Filosofia) Estética, pois se trata de uma Crítica do Gosto! A carta deixa perceber que por essa altura Kant já inclui numa mesma investigação a relação entre o estético e o teleológico, mesmo se não é ainda expressamente nomeada a faculdade à qual virá por fim a ser atribuído o princípio *a priori* do gosto e a dar o nome à obra, como omissa é igualmente (ou, antes, é apenas subentendida) a relação entre a faculdade de julgar com seu princípio e o sentimento de prazer e desprazer. Manifestamente o elemento novo aí é a Teleologia! Ele vem por certo complicar a estrutura da futura obra, mas ao mesmo tempo terá contribuído decisivamente para desbloquear a investigação kantiana sobre o princípio *a priori* do gosto, que até ali fora, confessadamente, sem sucesso, apesar das tentativas acima referidas. Será que a referência à Teleologia indicia que o novo princípio descoberto para os juízos estéticos é o da “finalidade da natureza”/ “conformidade a fim da natureza”/ “teleoformidade da natureza” (*Zweckmässigkeit der Natur*)? Apesar de ser omissa em relação a muitos pontos e de nem sequer ser ainda claramente visível nela a arquitetura da futura obra, as informações que a carta nos dá são importantes e deixam ver que a futura obra, nascida para resolver o problema do gosto, se desenvolve por ampliações e complexificações temáticas, por inclusão de novos elementos, aparentemente heterogêneos, mas entre os quais se adverte ou reconhece existir alguma analogia, obedecendo a um impulso (que aqui pode com toda a pertinência ser chamado teleológico) de simetria arquitetónica, ritmada tricotomicamente.

Quanto às Introduções, o autor propõe nelas uma visão sinóptica dos problemas, do propósito e da arquitetura de toda a obra, explicitando e justificando também a nova linguagem introduzida. E se há nelas por certo muitos pontos em comum, também há significativas diferenças, que não são apenas da maior ou menor “proximidade” (*Weitläufigkeit*) de que fala Kant numa pos-

terior carta a Beck para justificar o abandono da primeira e a necessidade de escrever uma segunda (AA 11:441). Elas documentariam, respetivamente, e em momentos redaccionais diferentes – (discute-se em que momento da confecção da obra terá sido redigida a primeira, sendo certo que a segunda o foi já depois de concluída a obra) –, a hesitação ou mesmo a efetiva mudança de ponto de vista do autor sobre a intenção profunda da sua obra, uma intenção que transgride de longe a estrita abordagem do juízo estético, mas que com este intimamente, ainda que sempre algo obscuramente, se liga. As hesitações traduzem-se em deslocamentos e alocações, acentuações ou secundarizações de alguns tópicos relativamente à sua importância e função na economia da obra e mesmo em inflexões que têm sido apontadas ora num sentido mais epistémico-heurístico-co-sistemático – há quem fale de um *cognitive turn* –, tentando responder a um problema que fora exposto no Apêndice à Dialética Transcendental da primeira *Crítica*, o qual parece dominar na Primeira Introdução (onde o tema do sistema, nas suas diferentes instâncias – da filosofia, das faculdades superiores de conhecimento, de todas as faculdades do ânimo humano, da experiência na multiplicidade de suas leis – se explana pelos 6 primeiros parágrafos (o que é confirmado pelas cartas a Beck, de 4 de Dezembro de 1792 e de 18 de Agosto de 1793: AA 11: 396, 441); ora no sentido de sublinhar a passagem (*Übergang*) e mediação (*Vermittlung*) entre a legislação do entendimento para a natureza e a legislação da razão para a liberdade, por conseguinte, numa inflexão moral – um *ethical turn* –, que parece dar o tom à segunda Introdução, que a esse tópico dedica logo o II parágrafo e ainda o IX; ora numa inflexão teleológica, ganhando evidência a ideia do *supra-sensível* e de um *reino dos fins* – um *teleological turn*; ora, enfim, e ainda na Segunda Introdução, uma maior atenção ao estético – um *aesthetical turn* –, que compensaria a preponderância do epistémico-sistemático da primeira Introdução. Kant, como se sabe, pensava escrevendo e, escrevendo, reelaborava não só o plano como até a questão ou a ideia que desencadeava a sua escrita, a qual se ia explicitando ela própria mediante a escrita. A escrita kantiana resolve ou elucida problemas, mas também faz nascer novos problemas, obrigando o seu autor a sucessivos desenvolvimentos, aparentemente inorgânicos, mas que, na verdade, são precisamente expressão de um pensamento que cresce como um organismo vivo, em desenvolvimento imanente, livre e espontâneo, segundo uma peculiar poética da construção filosófica que ele próprio descreveu no conhecido capítulo da Arquitetónica da Razão Pura da sua primeira *Crítica* (A 832ss /B 860ss).

Sendo sem dúvida importante, o método de reconstrução da gênese textual não é, porém, conclusivo e, no fundo, só pode dar escassa ajuda para a compreensão dos problemas da obra. Quando muito ele pode colocar-nos no encaixe desses problemas. De resto, os intérpretes que têm seguido essa estratégia não chegam a um completo acordo nem sequer quanto à ordem cronológica da redação das diferentes partes ou seções da obra. E, por isso, normalmente combinam a gênese textual com a gênese dos problemas. Esta última é uma história bem mais longa do que aquela e é sobretudo desta história de mais de duas décadas e meia que falam as dificuldades e obscuridades da obra.

3. Mas qual é, então, **o problema** da *Crítica do Juízo*? Ou não é um, mas sim vários? Nesta obra, com o novo princípio *a priori* da nova faculdade, que tardiamente diz ter descoberto, segundo ele mesmo confessa (mesmo se lhe pudemos apontar prenúncios antigos), Kant viu a possibilidade de elucidar muitos problemas que estavam em aberto, mas que à primeira vista não parecem ter muito a ver uns com os outros. É, em primeiro lugar, o caso dos problemas relativos a um domínio da experiência humana – a experiência estética dos sentimentos de prazer e desprazer – que ainda não haviam sido legitimados na sua pertinência e natureza transcendental pelas anteriores críticas e essa parte que corresponde ao juízo estético ou de gosto constitui segundo o filósofo a parte “mais importante”. Assim, a obra pretende resolver na perspectiva do programa crítico-transcendental problemas tradicionais da filosofia, arrumados na época em torno dos conceitos de “Crítica do Gosto” (ou “Estética”) e de “Teleologia”, cuja relação e articulação não é óbvia à primeira vista (como bem o notaria Schopenhauer, que nessa junção via uma “*barocke Vereinigung*”, isto é uma união artificial e forçada). Mas pretende resolver também problemas internos da filosofia kantiana e é essa ambiguidade entre o sistemático da filosofia e o sistema peculiar da filosofia crítica (a *EE* nos seus primeiros parágrafos é dominada por este problema) que complica a obra com a qual Kant pensa ter terminado o seu trabalho crítico. Quais são estes problemas internos da filosofia crítica que a obra pretende resolver? Fundamentalmente dois. Ambos têm que ver com o sistema, mas em direções diversas: ora num sentido teórico, ora num sentido prático. Assim, a obra funciona em muitas direções: para o interior da própria filosofia

kantiana ou sistema crítico, e para o sistema da filosofia em geral conectando diferentes domínios: numa perspectiva lógico-heurística, a natureza como sistema de leis empíricas, a natureza no conjunto dos seus seres orgânicos e a natureza como um sistema de fins; numa perspectiva moral, a natureza e a liberdade, ou a teleologia física e a teleologia moral.

Na verdade, na complexa e intrincada arquitetónica da *KU* entrelaçam-se vários problemas que conferem à obra a sua peculiar densidade. Mas há um que é sem dúvida central e por assim dizer o núcleo gerador das conexões da obra: o da justificação do carácter *a priori* dos juízos de gosto – isto é, a descoberta de que há um princípio transcendental específico de uma faculdade de conhecimento (o Juízo ou Faculdade de Julgar: *Urteilkraft*) que é responsável pelo carácter de – ou pretensão de – universalidade e de necessidade que tais juízos reclamam.

Assim, a descoberta do novo princípio – de que dá conta a carta a Reinhold do fim de ano de 1787 – está relacionada com a descoberta da nova faculdade, ou antes com a descoberta da nova função específica e autónoma que agora lhe é reconhecida enquanto “juízo reflexionante” (*reflektierende Urteilkraft*), embora Kant continue a referir-se a ela pela designação geral de Faculdade de Julgar ou de Juízo – *Urteilkraft*. E tudo indica que a descoberta da nova função dessa faculdade acontece por ocasião de uma reflexão sobre o juízo de gosto, mesmo se Kant deixa cair como título da projetada obra o de *Kritik des Geschmacks* (que o foi por várias décadas) e o substitui muito tardiamente pelo de *Kritik der Urteilkraft*. A primeira notícia a respeito desta mudança de título da obra ocorre em carta de maio de 1789 a M. Herz, menos de um ano antes da publicação da obra. Entende-se que sob o novo título se inclui o conteúdo visado pelo anterior, mas que o âmbito da obra se ampliou consideravelmente, por certo de modo a integrar também o juízo teleológico, mas não só. O que cabe perguntar é qual o papel que terá tido a antiga questão respeitante à estética ou ao gosto na descoberta da “nova” faculdade e na nova estrutura da obra? (DUMOUCHEL, 1994).

A Primeira Introdução pode dar alguma luz sobre isso. Nela, Kant afirma perentoriamente que é na experiência estética da natureza que se descobre o princípio próprio da faculdade de julgar e que é aí também que esta faculdade se descobre como um poder autónomo e dotada de princípio próprio. Lê-se no parágrafo xi:

É, pois, propriamente apenas o gosto e por certo em atenção aos objetos da natureza, no qual somente a faculdade de julgar se revela um poder que tem o seu princípio próprio e mediante isso faz fundada exigência a um lugar na crítica geral dos poderes superiores de conhecimento, o que talvez não estivéssemos dispostos a conceder-lhe.

E logo se acrescenta:

Mas uma vez que é dado à faculdade de julgar estabelecer para si princípios *a priori*, então é também necessário determinar o âmbito da mesma e para esta completude da Crítica exige-se que seja reconhecido juntamente o poder estético com o poder teleológico como contido num poder e baseado num mesmo princípio, pois também o juízo teleológico sobre as coisas da natureza pertence tal como precisamente o estético à faculdade de julgar reflexionante (não à determinante).

Um passo do § IX da Introdução definitiva introduz, porém, uma diferenciação de estatuto ou de condição entre o novo princípio segundo ele se aplique num juízo teleológico ou num juízo estético, tendo, no primeiro caso, apenas caráter *regulativo*, no segundo, porém, caráter *constitutivo*:

O conceito da faculdade de julgar de uma conformidade-a-fim da natureza [*Zweckmäßigkeit der Natur*] pertence ainda aos conceitos da natureza, mas apenas como princípio regulativo do poder de conhecimento, ainda que o juízo estético sobre certos objetos (da natureza ou da arte), que lhe dão ocasião, seja um princípio constitutivo, em atenção ao sentimento de prazer ou desprazer. (AA 05: 197).

Devemos deter-nos neste passo. Ele supõe a tese de que o princípio da *Zweckmäßigkeit der Natur* é descoberto e tem como seu campo próprio de aplicação o sentimento estético, em primeiro lugar, a respeito das formas da natureza, sendo a partir daí estendido, primeiro, às formas da arte, e, depois, por analogia e num sentido *regulativo*, também à compreensão daqueles seres e processos naturais que só podem ser representados como sendo finalizados ou como sendo produtos de uma técnica objetiva da natureza. Assim se compreende que Kant diga que a Teleologia tem de algum modo uma condição apendicial na economia da obra, sendo na verdade, agora sob um novo princípio e nova faculdade, a solução de um problema que na verdade é ainda do foro do conhecimento da natureza, o qual fora explicitamente posto no Apêndice à Dialética Transcendental da

primeira *Crítica*. O que é estranho é que sendo a experiência estética – mais propriamente e em primeiro lugar, a experiência estética da natureza, não a da arte – a ocasião para a descoberta da função e do princípio próprio da *Urteilkraft*, ao mesmo tempo se revele a capacidade de estender esse mesmo princípio – embora num sentido regulativo – a outros domínios em que está envolvida também a apreciação da natureza, seja nos seus produtos orgânicos de que só se pode dar razão pensando-os como se fossem fins da natureza, seja na sistematização das leis empiricamente descobertas da múltipla e variada natureza, onde não alcançam os princípios universais do entendimento. Podemos, contudo, perguntar sobre a pertinência da distinção estabelecida entre os dois usos de um mesmo princípio: porquê e em que sentido se afirma ser *constitutivo* o princípio da conformidade-a-fim da natureza (*Zweckmässigkeit der Natur*), quando aplicado num juízo estético sobre a natureza ou a arte, e ser *regulativo* quando aplicado num juízo teleológico? Valerá aqui aquela distinção entre o *constitutivo* e o *regulativo* proposta na primeira *Crítica*?

Se analisarmos os lugares em que nesta obra Kant fala da distinção dos dois tipos de princípios (a propósito das analogias da experiência, dos postulados do pensamento empírico em geral, ou das ideias e princípios transcendentais da razão (AA 03:161; 439-440), há algo que em todos os casos aparece como distinguindo o *constitutivo* do *regulativo*: a referência, naquele, ao empírico, ao intuitivo, ao concreto, ao que é dado na sensibilidade ou numa intuição sensível. E, nesse sentido, o juízo estético é constitutivo, pois satisfaz essa condição. O juízo estético pode, pois, ser considerado como *constitutivo*, na medida em que é apreendido na simples e imediata intuição da teleoformidade ou conformidade-a-fim da forma (*Zweckmässigkeit der Form*) sensível do objeto, embora sem um conceito previamente dado deste; ao mesmo tempo, porém, é um princípio subjetivo reflexionante, e não determinante. Essa peculiar evidência sensível constitui a sua mais explícita “demonstração” embora sem conceito, e torna-o incontornável objeto de meditação para o filósofo transcendental. Por sua vez, o juízo teleológico tem, no fundo, a mesma condição dos princípios transcendentais e ideias da razão, segundo o exposto no Apêndice à Dialética Transcendental, isto é, tem a condição de um **como se** (*Als ob*), só que agora ele está subsumido sob a legislação transcendental da faculdade de julgar reflexionante, e não já sob a da razão.

Por conseguinte, o campo próprio e, por assim dizer, natural, de aplicação do novo princípio é o juízo estético, como se lê na passagem do Prefácio que

vimos comentando. Pois é aí que, antes de mais, se descobre o seu funcionamento; por isso, pode dizer-se que, na sua substância, a terceira *Crítica*, mesmo na sua forma final, não nega a sua primeira intenção de ser, propriamente falando, uma «Crítica do Gosto» ou uma «Crítica do juízo estético». Com efeito, a experiência estética da natureza, isto é, a mera contemplação das formas sensíveis da natureza revela precisamente o que Kant designa por uma *Zweckmässigkeit der Natur* – teleoformidade ou conformidade-a-fim da natureza –, ou também, numa expressão preferencialmente usada na Primeira Introdução (mas praticamente ausente na Introdução definitiva), uma *técnica da natureza* (*Technik der Natur*), e isso não é tornado possível nem pelos princípios do entendimento nem pelos da razão, embora os conceitos de fim (*Zweck*) e de finalidade (*Zweckmässigkeit*) provenham desta última faculdade. Esta ideia, que encontra amplo suporte na Primeira Introdução, está também dita no § 23 da Primeira Parte da obra, onde se lê:

A beleza natural espontânea revela-nos uma Técnica da Natureza que a torna representável como um sistema estruturado segundo leis cujo princípio não pode ser encontrado no conjunto do nosso entendimento, o qual é o de uma teleoformidade <conformidade-a-fim> que se relaciona ao uso da faculdade de julgar no que se refere aos fenómenos, de tal modo que estes devem ser julgados não apenas enquanto pertencentes à natureza no seu mecanismo desprovido de finalidade, mas também ao que é pensado por analogia com a arte. Ela amplia, pois, não certamente o nosso conhecimento dos objetos da natureza, mas em todo o caso o nosso conceito da natureza que, do conceito de uma natureza entendida como um simples mecanismo, é estendido até ao da natureza enquanto arte, o qual convida a profundas investigações acerca da possibilidade de uma tal forma. (AA 05: 246).

Esta passagem mostra que a descoberta da “teleoformidade da natureza” (ou “técnica da natureza”) no contexto estético não só não se restringe a esse contexto, mas de imediato revela a sua fecundidade também noutros domínios, que são de uma ordem não já propriamente estética, mas cognitiva, num sentido amplo e indeterminado. Reconhecida a nova faculdade, o seu princípio e a sua função, Kant pode alocar nela algumas tarefas que antes confiara à razão, nomeadamente as que apresentara no Apêndice à Dialética Transcendental da primeira *Crítica* e que dominam os primeiros parágrafos das duas Introduções, mas sobretudo os da primeira. Por isso, o novo princípio chega a ser formulado e explicitado, uma e outra vez, como sendo um “princípio de especificação da natureza”, como se visasse apenas um intuito lógico-epistémico-sistemático:

O princípio próprio da faculdade de julgar é, pois: **a natureza específica as suas leis universais em vista das <leis> empíricas em conformidade com a forma de um sistema lógico, em atenção à faculdade de julgar**» [*Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft ist also: die Natur specifiert ihre allgemeine Gesetze zu empirischen, gemäß der Form eines logischen Systems, zum Behuf der Urtheilskraft*]. (EE v, AA 20: 216).

O que se confirma no § xi, onde se lê que

«a introdução da faculdade de julgar no sistema dos poderes de conhecimento puro mediante conceitos baseia-se totalmente sobre o seu princípio transcendental que lhe é próprio: que a natureza na especificação das leis transcendentais do entendimento (princípios da sua possibilidade como natureza em geral), isto é, na multiplicidade das suas leis empíricas procede segundo a ideia de um sistema da divisão da mesma em vista da possibilidade da experiência como sistema empírico». (AA 20:242-243).

E também no § v da EE:

O princípio da faculdade de julgar reflexionante, mediante o qual a natureza é pensada como sistema segundo leis empíricas, é, porém, apenas um princípio **para o uso lógico da faculdade de julgar**, por certo um princípio transcendental segundo a sua origem, mas apenas para perspetivar <anzusehen> a natureza como qualificada *a priori* para um **sistema lógico** da sua multiplicidade sob leis empíricas. (AA 20: 214).

Em face disto, o problema central da obra parecer ser, por conseguinte, de natureza epistémica ou meta-epistémica, de heurística ou de sistemática transcendental. Mas, então, como pode declarar o autor, na citada passagem do Prefácio, que a solução do problema estético é que constitui o mais importante da obra e aquele por causa do qual é empreendida a investigação nela levada a efeito? Ou, na citada passagem do parágrafo IX da Introdução, que é no campo estético que o princípio de *Zweckmässigkeit der Natur* se revela como sendo *constitutivo*, isto é, como demonstrando a sua evidência numa imediata intuição sensível sem conceito?

Na verdade, quem lê a *Primeira Introdução* quase não chega a dar-se conta de que nela esteja direta e realmente em causa o juízo estético, de tal modo

é vincado nela o aspeto epistémico! Talvez essa seja uma das razões substantivas que levaram o filósofo a rejeitá-la. Na *Segunda Introdução*, com efeito, está mais visível, ao lado do aspeto heurístico-cognitivo e lógico-sistemático, também o estético e mesmo o moral. Mesmo assim, não somos de todo libertos do desconforto que resulta da percepção de uma certa ambiguidade e indecisão do filósofo a respeito da relação entre o juízo estético e o juízo teleológico, nomeadamente no que concerne à primazia genética e à relevância filosófica do primeiro sobre o segundo, no contexto da sua terceira *Crítica* (SGARBI, 2010, p. 146-148).

Kant insiste em mostrar que o novo princípio só pode caber à *Urteilskraft*, a faculdade superior à qual ainda nenhum fora reconhecido como sendo-lhe próprio, e que na primeira *Crítica* só havia sido convocada para a função subordinada de aplicação de princípios ou conceitos dados pelo entendimento. Agora ela é reconhecida como a fonte de um princípio, que nela temos de pressupor *a priori*, mas para si própria, como reflexionante e não como determinante, e apenas subjetivamente, isto é, como necessária relativamente a ela mesma, mas que também traz consigo o princípio de uma possível teleoformidade objetiva, isto é da conformidade à lei das coisas da natureza enquanto fins da natureza, o que torna possível considerar como presidindo o mesmo princípio à apreciação da arte e da natureza. Embora reconhecendo que “o conceito de fim e de finalidade é sem dúvida um conceito da razão” (EE ix, AA 20:234), ele não pode, contudo, ser aplicado à natureza enquanto princípio causal da razão, pois nenhuma experiência nos confirma da sua possibilidade. Ele é aplicado à natureza por analogia com a produção artística humana. Só nos produtos da arte humana podemos ser conscientes da causalidade da razão na produção de objetos, que por isso se chamam teleoformes (*zweckmässig*) ou fins (*Zwecke*) e em atenção a isso o chamar à razão “técnica” é adequado à experiência da causalidade do nosso próprio poder. Mas representar-se a natureza como técnica, semelhante a uma razão (e assim atribuir à natureza *Zweckmässigkeit* e até mesmo fins), isso é um conceito especial que nós não podemos encontrar na experiência e que só a *Urteilskraft* na sua reflexão sobre os objetos coloca, para, segundo a sua orientação, dispor a experiência segundo leis particulares, a saber as da possibilidade de um sistema». Mas tal princípio da *Zweckmässigkeit der Natur* ou da *Technik der Natur* é um mero princípio subjetivo da divisão e especificação da natureza, uma mera máxima da unidade da natureza favorável ao uso da razão sobre os seus objetos que a *Urteilskraft* tira de si mesma. A percepção de uma “técnica da natureza” é, na verdade, a projeção na natureza, e com vista a compreender os produtos des-

ta, do modo de proceder técnico – artístico, finalizado – da faculdade de julgar, da “técnica da faculdade de julgar” (*Technik der Urteilskraft*). Pois, propriamente falando, é a faculdade de julgar que é “técnica”, artística (*künstlich*), finalizada (*zweckmässig*) (*EE* vii, AA 20: 219-221):

a técnica da natureza, seja ela a formal ou a real, é apenas uma relação das coisas à nossa *Urteilskraft*, na qual apenas pode ser encontrada a ideia de uma conformidade-a-fim <teleoformidade> da natureza [*Zweckmässigkeit der Natur*], e que apenas em relação àquela pode ser atribuída à natureza. (*EE* vii, AA 20: 221).

Na Primeira Introdução claramente se assume que a obra tem duas secções, que estão interligadas pelo mesmo princípio da mesma faculdade, o qual tem seu lugar de revelação na experiência estética da natureza, mesmo se o princípio transcendental dessa faculdade, como vimos, se expõe mais num registo epistémico-sistemático. Kant poderá por isso dizer que a parte estética é a mais importante e a que justifica a investigação crítica do respetivo princípio *a priori* da faculdade de julgar. Mas a obra terá uma Estética e uma Lógica, esta sob o nome de Teleologia; em ambas, porém, «a natureza é considerada como técnica, isto é, como teleoforme (*zweckmässig*) nos seus produtos», sejam eles dados numa intuição empírica ou num conceito; no primeiro caso, numa perspectiva meramente subjetiva e formal, no segundo, porém, como «teleoformemente objetiva em relação à possibilidade do próprio objeto» como se fosse um fim da natureza (os organismos). Na verdade, a noção de *Zweckmässigkeit* enquanto princípio da faculdade de julgar cobre uma grande variedade de especificações, o que mostra bem o que acima se disse acerca da ambiguidade e da plasticidade do pensamento kantiano exposto na terceira *Crítica*, relativamente a alguns dos seus conceitos estratégicos fundamentais. O parágrafo xii da *EE* explicita os vários sentidos da *Zweckmässigkeit der Natur*, alguns dos quais se sobrepõem: ela pode ser considerada ora num sentido *formal* ora num sentido *real*, numa aceção *interna* ou *relativa* (relacional), num sentido meramente *subjetivo* ou também *objetivo*. Mas como ocorreu a Kant que o princípio da faculdade de julgar seja a *Zweckmässigkeit* e a *Zweckmässigkeit der Natur*? Podemos encontrar prenúncios em reflexões antigas, como aquele que encontramos num passo da *Anth-Philippi* (1772), onde se correlaciona a *Urteilskraft* e a ideia do *Zweckmässiges* e ambas à ideia de *Zusammenstimmung* numa *Idee*: “a ideia de conforme-a-fim é a faculdade de julgar” (*Die Idee des Zweckmässigen ist die Urtheilskraft*). O ensaio «Sobre o

uso de princípios teleológicos em Filosofia» deve ter constituído um passo importante para a confirmação dessa correlação. Mas paira alguma obscuridade sobre a proveniência e o carácter desse conceito que, noutros passos, como vimos, se reconhece como sendo descoberto por ocasião da experiência estética da beleza da natureza.

Do carácter singular do princípio próprio da faculdade de julgar segue-se o carácter também muito peculiar da aprioridade dos juízos estéticos ou de gosto. Eles são juízos de reflexão e isso o têm de comum com os juízos teleológicos. Lê-se na *EE* x:

Se um juízo se dá por universalmente válido e portanto reclama na sua consideração a necessidade, então pode esta necessidade assentar em conceitos *a priori* do objeto ou em condições subjetivas para conceitos, que *a priori* estão por fundamento [...]. Ora os juízos estéticos de reflexão (que futuramente serão designados pelo nome de juízos de gosto) são da última espécie mencionada. Eles têm pretensão de necessidade e não dizem que cada qual assim julgue, mas que assim deve julgar, o que só quer dizer isto: que eles têm para si um princípio *a priori*. (AA 20: 238).

A pretensão de necessidade e de validade universal que os acompanha constitui prova suficiente da sua condição *a priori*. Mas a necessidade dos juízos estéticos não assenta em conceitos *a priori* do objeto (se fosse o caso, tais juízos seriam lógicos, não estéticos), mas nas “condições subjetivas para conceitos”, seja o que for que isso significa. Na verdade, assenta num sentimento – o do espontâneo acordo das faculdades envolvidas (ora a imaginação e o entendimento no belo, ora a imaginação e a razão no sublime): por conseguinte, no fundo, sobre uma auto-complacência (*Wohlgefallen*) do ânimo consigo mesmo! E depois desta sua **necessidade** *sui generis* – uma necessidade que não obriga à aceitação, mas antes como que apela ao consenso livremente dado por cada qual (Kant, é certo, fala de “pretensão” –*Anspruch!*) –, é ainda característica dos juízos estéticos a indeterminação e a sua qualidade meramente subjetiva. Cito um passo do parágrafo x da *EE* :

Nos juízos estéticos reflexionantes torna-se patente por certo a dificuldade de que eles não estão de modo nenhum fundados em conceitos e, por conseguinte, não podem derivar-se de um princípio determinado, pois nesse caso seriam lógicos. A representação subjetiva da conformidade-a-fim [*Zweckmässigkeit*] não pode ser de maneira nenhuma o conceito de um fim. Contudo, a relação com um princípio *a priori* pode

e tem que ter lugar sempre que o juízo pretenda necessidade. A única coisa de que aqui tratamos é deste juízo, juntamente com a possibilidade de uma tal pretensão, na media em que dá ocasião precisamente a uma crítica da razão, para que investigue o princípio que, ainda que indeterminado, está na base daquela pretensão, até conseguir descobri-lo e reconhecê-lo como um princípio tal que se encontra subjetivamente e *a priori* na base do juízo, ainda que nunca possa proporcionar um conceito determinado do objeto. (AA 20: 239).

Mas será que, por ser de uso meramente reflexionante, por ser subjetiva e indeterminada, a racionalidade estética e teleológica deve ser considerada como uma racionalidade menor e débil, se confrontada com a racionalidade determinante do entendimento e da razão? De modo algum penso seja esse o entendimento de Kant: como poderia ser uma razão menor e fraca aquela racionalidade que precisamente é a que dá razão do impulso da razão para dar razão? Na verdade, é uma nova consciência de si que a razão alcança quando se considera desde o ponto de vista da *Urteilkraft* reflexionante e a auto-evidência que aí recebe projeta-se sobre todo o campo da filosofia, mesmo da teórica e da prática.

4. Para concluir, gostaria de destacar alguns aspetos que me parecem depreender-se das considerações anteriores.

. Poder-se-ia ver no processo de metamorfose e de absorção da longamente projetada “Crítica do Gosto” numa “Crítica do Juízo” uma subordinação dos sentimentos estéticos à lógica e o resultado natural do fato de o filósofo, desde meados dos anos 60, ter desenvolvido as suas reflexões sobre o gosto, antes de mais, no âmbito dos seus Cursos de Lógica. Isso afetaria irremediavelmente de logicismo ou de intelectualismo o seu pensamento estético. Sinal disso seria o fato de a analítica do juízo estético ser conduzida pela tábua das funções do juízo, o que já foi por vários intérpretes apontado como sendo um esquema artificioso, exterior, redundante, sem sentido, paradoxal, para tratar do que nele manifestamente não cabe (KULENKAMPFF, 1978, p. 12ss). Na verdade, porém, penso que acontece precisamente o contrário: foi a faculdade responsável pelos juízos lógicos que acabou por tornar-se e reconhecer-se estético-teleológica na sua essência, ganhando consciência de si e da sua autonomia, libertando-se do estatuto de serviçal do entendimento para a aplicação dos conceitos deste, ampliando o seu

uso, por fim reconhecido como reflexionante e de intencionalidade subjetiva, a domínios da experiência humana e da própria experiência intelectual e cognitiva que eram todavia destituídos de pertinência para o entendimento e para a sua lógica de determinação objetivante. Mas o sentimento – *Gefühl* – que pode ser pressuposto como universalmente válido, como necessário e como comunicável a todos, o que é ele afinal? É um prazer de reflexão, que abstrai da matéria e atende apenas à “mera forma”, mesmo se esta é dada na apreensão empírica de um objeto, é algo meramente subjetivo que deve ser pressuposto em todos, mas que no fundo é apenas a experiência, no ânimo de cada qual, do espontâneo acordo das faculdades de conhecimento (imaginação e entendimento) por ocasião da apreciação de um objeto (AA 05:289-290).

. O princípio da *Zweckmässigkeit der Natur*, enquanto princípio transcendental e *a priori* da *Urteilkraft*, apresentado como tendo sido colhido antes de mais na experiência estética da natureza, e aplicado, embora com adaptações, à experiência cognitiva do indeterminado e contingente, como princípio heurístico e de sistematização das leis empíricas e como princípio de compreensão da possibilidade dos organismos naturais enquanto fins da natureza e produtos da peculiar “técnica” ou arte desta, tem também o efeito de cobrir com um ar de compreensão, que é análogo ou afim da experiência e contemplação estéticas, quer o domínio cognitivo, sobretudo enquanto experiência de invenção e descoberta do novo, quer a apreciação do conjunto da natureza como um amplo sistema de fins.

. Por outro lado, a *Zweckmässigkeit* da natureza ou a mútua conveniência das suas partes, que nos escritos pré-críticos e mesmo na *KrV*, associada a atributos como a ordem, a proporção, a congruência, a harmonia, fora considerada sobretudo no âmbito da abordagem da prova físico-teológica da existência de Deus (*KrV* A 620 ss), ao ser assumida agora como o princípio transcendental próprio da faculdade de julgar e transfigurada pelo contexto e ambiente estético em que é cunhada, passa a receber a sua pertinência não já tanto das questões da Teologia racional quanto sobretudo da conjunção entre Estética, Teleologia e Moralidade: como manifestação da pertinência duma ordem moral dos fins já no plano do sensível estético (do belo e do sublime) e no plano da natureza, enquanto considerada esta também como um sistema de fins, mesmo se não objetivamente, mas só subjetivamente para a reflexão. Kant pode por certo dizer que a Teleologia podia bem constituir apenas um Apêndice à parte teórica da filoso-

fia, desse modo relativizando aparentemente a importância da segunda parte da sua terceira *Crítica*. Mas, na verdade, ao ser assumida pela nova faculdade como uma das suas funções, a Teleologia ganha um relevo e um alcance que não tinha na anterior condição ou como mero apêndice duma filosofia transcendental do entendimento para a natureza. E, de resto, se o juízo estético ilumina o juízo teleológico com a percepção de uma «técnica da natureza» revelada na apreensão contemplativa das suas meras formas sensíveis, também, reciprocamente, a visão teleológica da natureza como um sistema de fins, do qual o próprio homem é membro, ilumina o juízo estético. Como se lê, em nota ao § 38:

Se se colocasse a questão de saber como é possível considerar *a priori* a natureza como um conjunto de objetos do gosto, então este problema tem relação com a teleologia, pois teria de ser considerado como um fim da natureza, que depende essencialmente do seu conceito, o fato de ela oferecer à nossa faculdade de julgar formas teleoformes <pertinentes> (*zweckmässige*). (AA05: 291).

Talvez ainda mais explícito o § 67:

Também a beleza da natureza, isto é, a sua concordância com o livre jogo das nossas faculdades de conhecimento na apreensão e na apreciação da sua manifestação, pode ser considerada como conformidade a fins objetiva da natureza no seu todo, enquanto sistema, no qual o homem é um membro. Isso é possível uma vez que a apreciação teleológica da natureza, mediante os fins naturais que os seres organizados nos apresentam, nos dê a justificação da ideia de um grande sistema de fins da natureza. Podemos considerá-la como uma graça <um favor> [*Gunst*] que a natureza teve para conosco o fato de ela ter distribuído com tanta abundância, para além do que é útil, ainda a beleza e o encanto e por isso a amamos, tal como a contemplamos com respeito por causa da sua imensidão e nos sentimos a nós próprios enobrecidos nesta contemplação. É como se precisamente a natureza tivesse montado e ornamentado com esta intenção o seu magnífico palco. (AA 05: 380).

. Razões de sistematicidade – de arquitetonicidade, ou antes, da própria teleologia ou da congruência do próprio sistema kantiano – e problemas incontornáveis da experiência humana – de ordem estética, cognitiva e moral – estão na génese da procura e da descoberta do princípio transcendental *a priori* da faculdade de julgar para dar conta da exigência de validade universal e de necessidade dos juízos de gosto mas também de outras funções dessa

faculdade que têm que ver com o contingente, o avulso, o não determinado, que, todavia, reclama uma “lógica” e uma pertinência própria, que a lógica mecanicista do entendimento não pode garantir e nem sequer reconhecer. Para além das fecundas conexões e das passagens que o novo princípio estabelece, ele torna possível compreender a pertinência de dimensões e aspetos da experiência humana que não tinham reconhecido direito de cidadania no espaço público e aberto da razão, e assim ele amplia também e enriquece de um modo considerável o âmbito da experiência humana. Note-se, de resto, que o pressuposto da arquitetonicidade de um sistema filosófico e a percepção dessa arquitetonicidade é ela própria já uma experiência intelectual de ordem estética, nisso precisamente se revelando a teleologia da razão, a sua peculiar *Zweckmässigkeit*.

. Kant, como o manifesta a citada carta a Reinhold, pode considerar-se subjetivamente gratificado pelo fato de, com o seu novo princípio *a priori* da *Zweckmässigkeit der Natur*, aplicado antes de mais no campo da experiência estética, ter cumprido o desiderato do seu programa crítico, o qual, tendo começado no plano do conhecimento da natureza com a pergunta reitora “Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”, passa depois ao plano prático, perguntando também pelo princípio *a priori* da moralidade e, por fim, ao sentimento estético, de igual modo formulando a questão “como são possíveis juízos de gosto *a priori*?” (*KU* § 36ss); isto é: qual o pressuposto que justifica a pretensão de um juízo de gosto formulado por alguém ao acordo universal, embora livre?

. Todavia, só à custa de uma profunda transformação da natureza e da ampliação do significado do *a priori*, com que iniciara o seu programa crítico no plano cognoscitivo, pode agora Kant considerar-se autorizado a estender a aprioridade também aos juízos de gosto. Não será que se trata ainda e somente de um «como que *a priori*» (*gleichsam a priori*), na linha da citada Reflexão 818? Trata-se, na verdade, de uma aprioridade *soft*, reflexionante não determinante, subjetiva não objetiva, da intuição ou representação empírica e não de conceitos, singular, embora com pretensão de universalidade, capaz de suscitar um prazer, que não é da sensação mas da reflexão, que sendo capaz de despertar interesse ele mesmo é todavia desinteressado, que sendo um juízo singular pode todavia ser comunicável universalmente na pressuposição de um *sensus communis* que liga os humanos “como se fosse por uma espécie de contrato originário, que é ditado pela própria humanidade” (*gleichsam als aus einem ursprünglichen Ver-*

trage, der durch die Menschheit selbst diktiert ist), o qual é de matriz estética, ou seja, da ordem de um sentimento, e não mediado por um conceito (*KU* §§ 40-41). Também a própria *Zweckmässigkeit* da faculdade de julgar tem um sentido que poderíamos classificar como *débil*, se comparada com a determinação de um fim que é dever, pela razão prática: aquela é uma “espontânea/libre conformidade a fim” (*freie Zweckmässigkeit*), uma “conformidade a fim sem fim” (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*) (*KU* §§ 10-17, 65) previamente determinado, é a apreensão da “mera forma da teleoformidade” (*blosse Form der Zweckmässigkeit*), sem um propósito, e que, na «mera contemplação» (*blosse Contemplation*), abstrai não só da matéria como até da existência do objeto.

A passagem do Prefácio à *Crítica do Juízo*, que constituiu o mote para este comentário, revela que Kant, chegado ao fim da redação da sua obra e já enviada esta para publicação, não estava totalmente convencido de ter resolvido com clareza os problemas nela abordados e nem sequer o da peculiar natureza do juízo estético. Dessa mesma consciência de insatisfação com o resultado da obra, já publicada esta, dá testemunho uma sua carta de Outubro de 1790 a Johann Friedrich Reichardt, onde se refere à faculdade do gosto como sendo «muito difícil de investigar» (*dem so schwer zu erforschenden Geschmacksvermögen*), declarando, na continuação, qual fora o seu principal intuito com aquela sua obra e revelando algo que já se insinuava em vários passos da mesma (especialmente nos §§ 42 e 59), mas que agora se torna explícito, a saber: não já apenas o “íntimo parentesco” entre os sentimentos estéticos e o sentimento moral, mas sim o fundamento moral dos juízos estéticos a respeito do belo e do sublime. Com efeito, Kant escreve aí que, «sem sentimento moral, o qual é imperscrutável [*unerforschlich*], nada de belo ou de sublime nos seria dado [*ohne sittliches Gefühl es für uns nichts Schönes oder Erhabenes geben würde*], que precisamente sobre esse sentimento se funda a exigência à aprovação de todos como que conforme à lei [*dergleichsam gesetzmässige Anspruch auf Beyfall bey allem... gründe*] e que é esse subjetivo da moralidade no nosso ser [*das Subjective der Moralität in unserem Wesen*] que o poder de julgar, a que chamamos gosto, tem por fundamento do seu (por certo não discursivo, mas intuitivo) princípio *a priori* [*ein (obzwar nicht discursives, sondern intuitives) Princip a priori zum Grunde hat.*]» (AA 11: 228). Mas tais declarações só vêm complicar ainda mais o nosso já «muito enrolado» problema, e exigem abordagem própria, que terá que ficar para uma outra ocasião.

Em suma, apesar de todas as suas obscuridades, sejam estas de resto devidas à incapacidade do seu autor, às vicissitudes redacionais da obra ou à natureza mesma da questão ou das questões nela tratadas, a terceira *Crítica* continua a dar-nos ocasião e ampla matéria para pensar. Era meu propósito com este ensaio dar um pequeno contributo para esclarecer um passo do Prefácio da obra que fala dessas obscuridades. Mas agora, que chego ao fim, fico com a convicção de que, bem longe de o ter esclarecido, talvez o tenha apenas obscurecido um pouco mais.

REFERÊNCIAS

- BAEUMLER, A. *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Darmstadt: WBG, 1975. (Primeira Edição, com o título: *Kants Kritik der Urteilskraft: ihre Geschichte und Systematik*, Halle, 1923).
- COLEMAN, F. X. J. *The harmony of reason: a study in Kant's Aesthetics*, Pittsburgh/ London: University of Pittsburgh Press, 1974.
- DELBOS, V. Les harmonies de la pensée kantienne: d'après la critique de la faculté de juger. *Révue de Métaphysique et de Morale*, v. 12, n. 3, p. 551-560, 1904.
- DRIVET, D. La formazione della Critica del Giudizio e il mondo dei fini. *Studi Kantiani*, n.12, p. 419-442, 1999.
- DUMOUCHEL, D. La découverte de la faculté de juger réfléchissante: le rôle heuristique de la "Critique du Goût" dans la formation de la *Critique de la Faculté de Juger*. *Kant-Studien*, v. 85, n. 4, p. 87-114, 1994.
- GIORDANETTI, P. *Eстетica e sovrasensibile in Kant*. Milano: CUEM, 2001.
- HEINTEL, P. *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik*. Bonn: Bouvier, 1970.
- HOHENEGGER, H. *Kant, filosofo dell'architettura: saggio sulla Critica della Facoltà di Giudizio*. Macerata: Quodlibet, 2004.
- KULENKAMPFF, J. *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1978.
- _____. (Ed.). *Materialien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- KUYPERS, K. *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*, Amsterdam; London: North-Holland Publishing, 1972.
- NUZZO, A. *Kant and the Unity of Reason*. West Lafayette: Purdue University Press, 2005.
- SANTOS, L. R. A concepção kantiana da experiência estética: novidades, tensões e equilíbrios. In: SANTOS, L. R. *Regresso a Kant: ética, estética, filosofia política*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012. p.301-347.
- SGARBI, M. *La logica dell'irrazionale. Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilskraft*. Milano: Mimesis, 2010.

SOURIAU, M. *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*. Paris: Vrin, 1926.

TONELLI, G. La formazione del testo della Kritik der Urteilkraft. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 8, n. 30, p. 423-448, 1954.

TREDE, J. H. Ästhetik und Logik: zum systematischen Problem in Kants Kritik der Urteilkraft. In: GADAMER, H-G. (Ed.). *Das Problem der Sprache*. München: W. Fink, 1967. p.169-182.

_____. *Die Differenz von theoretischen und praktischen Vernunftgebrauch und dessen Einheit innerhalb der Kritik der Urteilkraft: ein Beitrag zur Interpretation der Ästhetik Kants*. Heidelberg, 1969.

WENZEL, C. H. *Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

ZAMMITO, J. *The genesis of Kant's "Critique of Judgement"*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

ÜBER DAS GESCHMACKSURTEIL UND SEIN APRIORISCHES PRINZIP

Christian Hamm

Kants drittes kritisches Hauptwerk, die *Kritik der Urteilkraft* (= *KU*, B), gilt bekanntlich als ein besonders schwer zugänglicher philosophischer Text, und dies nicht nur aufgrund seiner weitgespannten Thematik – der transzendentalen Begründung einer mit Allgemeingültigkeitsanspruch auftretenden ästhetischen Erfahrung auf der einen und der Grundlegung einer kritischen Teleologie der Natur auf der andern Seite –, sondern auch wegen der in ihm verwandten, selbst für Kantsche Verhältnisse äußerst komplexen, ja bisweilen geradezu paradox erscheinenden Begrifflichkeit: „interesseloses Wohlgefallen“, „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, „subjektive Allgemeingültigkeit“, „ästhetische Notwendigkeit“ – all dies (und vieles mehr) begriffliche Konstrukte, die, zumindest auf den ersten, Blick, eher befremdlich wirken und den unvorbereiteten Leser einigermaßen ratlos lassen. Diese Ratlosigkeit mag sich noch verstärken durch einen weiteren kurzen Blick auf die von Kant ans Ende der Einleitung seiner Kritik gestellte „Tafel der oberen Seelenvermögen“, wo unter der Rubrik „Gesamte Vermögen des Gemüts“ neben dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen unerwarteterweise auch ein *Gefühl*, und zwar das „Gefühl der Lust und Unlust“ erscheint, dem, wie ersterem der Verstand und letzterem die Vernunft, auch ein eigenes „Erkenntnisvermögen“, eben die Urteilkraft, zugeordnet ist und dem auch ein eigenes Prinzip a priori, nämlich das Prinzip der „Zweckmäßigkeit“, zugrundeliegen soll (*KU*, B LVIII). Tatsächlich ist die Ansiedlung eines „Gefühls“ im Bereich der „oberen Seelenvermögen“ nicht nur mit Blick auf die gesamte vorkantische rationalistische Tradition, sondern vor allem auch in Bezug auf

Kants eigene kritische Grundlegung seiner Lehre etwas ganz Ungewöhnliches und Überraschendes. So war die Urteilskraft, wie etwa im Eingangskapitel zum Zweiten Buch der “Transzendentalen Analytik” der ersten *Kritik* (= KrV B 172), ja zunächst als rein empirisches Vermögen eingeführt worden, das lediglich ein “besonderes Talent” darstelle, “welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein” wolle und deren Mangel “eigentlich das” sei, “was man Dummheit nennt”. Allerdings wurde diesem natürlichen “Mutterwitz, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann”, bereits im gleichen Zusammenhang dann auch die Urteilskraft als *transzendentes* (und in der nachfolgenden “Analytik der Grundsätze” auch ausschließlich als solches thematisiertes) *Vermögen* gegenübergestellt, das sich aber, ganz im Unterschied zu dem in der Einleitung zur dritten *Kritik* angesprochenen Vermögen, wiederum dadurch auszeichnete, dass es gerade *kein* eigenes apriorisches Prinzip zu seiner eigenen Begründung aufwies.

Um diese – scheinbare – Konfusion aufzulösen, zunächst einige kurze Anmerkungen zum eben erwähnten Argumentationskontext der ersten *Kritik*. – Anders als der programmatische Titel der dritten *Kritik* vermuten lässt, stellt diese bekanntlich nicht die erste und auch nicht die einzige Auseinandersetzung Kants mit dem Problem der Urteilskraft dar, sondern eine solche Auseinandersetzung findet sich bereits in der oben genannten “Analytik der Grundsätze” der *Kritik der reinen Vernunft*. Im Grunde war mit dem in diesem zweiten Teil der “Analytik” dargelegten Lehrstück die Diskussion darüber, was ein Urteil sei, bereits abgeschlossen. Dort hatte Kant die grundlegende Definition der Urteilskraft gegeben: Urteilskraft ist “das Vermögen, unter Regeln zu *subsumieren*, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht.” (KrV, B 171). Genau diese (und *nur* diese) als lediglich *subsumtives*, d.h. den jeweiligen Fall nach einer zugrundezulegenden Regel *bestimmendes* Vermögen verstandene Urteilskraft war es aber, die die “Analytik” der ersten *Kritik* zum Gegenstand hatte.

Die *Kritik der Urteilskraft* nimmt nun die obige Bestimmung in leicht veränderter Form wieder auf: “Urteilskraft überhaupt”, heißt es nun, “ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken”, woran sich aber sogleich eine wichtige und die gesamten nachfolgenden Ausführungen bestimmende Unterscheidung anschließt:

Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch,

wenn sie, als transzendente Urteilkraft, a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) *bestimmend*. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilkraft bloß *reflektierend*. (KU, B XXVI).

Bekanntlich ist es allein diese zweite, genuin *reflektierende*, Erscheinungsform der Urteilkraft, die in der dritten *Kritik* thematisch wird. Mit deren expliziter Absetzung von jeder *bestimmenden* Tätigkeit wird auch klar, worum es Kant in diesem Werk letzten Endes geht bzw. warum es sich tatsächlich erst hier, und nicht schon in der „Analytik der Grundsätze“, um eine wirkliche „Kritik“ handelt: Sie handelt gar nicht von Urteilen im strengen Sinne, sondern nur von solchen (teleologischen und ästhetischen) Aussagen, die Urteile im strengen Sinne zu sein lediglich beanspruchen, es in Wahrheit aber nicht sind, und – dies ihr eigentliches kritisch-konstruktives Hauptmotiv – von der Möglichkeit, deren trotz allem notwendigen und allgemeingültigen Charakter nicht nur empirisch, sondern auf transzendental-apriorische Weise zu begründen.

Da die *bestimmende* Urteilkraft, wie gesagt, immer nur subsumtiv verfährt, und dies nicht nur in ihrem empirischen Gebrauch, sondern auch „unter allgemeinen transzendentalen Gesetzen, die der Verstand gibt“ (s.o.), bedarf *sie* keiner eigenen apriorischen Legitimation: „das Gesetz ist ihr a priori vorgezeichnet, und sie hat also nicht nötig, für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können“ (KU, B XXVI) – ganz im Gegensatz zur *reflektierenden* Urteilkraft, die, insofern sie zu dem Besonderen in der Natur ein Allgemeines ja erst suchen muss, sich nicht auf ein vom Verstand schon gegebenes allgemeines Gesetz oder Prinzip berufen kann und folglich, jedenfalls wenn sie mehr als das oben erwähnte natürliche „Talent“ sein will, eines eigenen, besonderen Prinzips bedarf, und zwar eines Prinzips,

welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen aber höheren Prinzipien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander, begründen soll. (KU, B XXVII).

Ein solches – notwendig *transzendentes* – Prinzip kann die reflektierende Urteilkraft, so Kants Folgerung, sich also nur selbst als Gesetz geben

und “nicht anderwärts hernehmen”, weil sie sonst zur bestimmenden Urteilskraft würde; aus eben diesem Grunde, d.h. weil sie nicht bestimmend, sondern nur reflektierend ist, kann sie dies Prinzip aber auch nicht “der Natur vorschreiben”, weil “die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten.” (KU, B XXVII).

Kant definiert die hier in Rede stehende, weder begrifflich terminierte noch von einer bestimmten Subsumtionsregel geleitete, Aktivität der Urteilskraft allgemein wie folgt: “*Reflektieren* (Überlegen) [...] ist: gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnisvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammen zu halten.” (KU, B 211).

Reflexion ist also das Vermögen, Zusammenhänge herzustellen, sowohl unter den gegebenen Vorstellungen selbst als auch insbesondere zwischen der Mannigfaltigkeit der Anschauung und der Einheit des Begriffs. Das Prinzip, das sich die reflektierende Urteilskraft *aus sich selbst heraus* zur Regelung ihrer eigenen Urteilstätigkeit zu geben hat, muss also eines sein, das es ihr ermöglicht, das ihr in vielfältiger Weise gegebene Besondere systematisch zu ordnen und zu einer jeweils höheren Form von begrifflicher Einheit zu bringen. Ein solches Prinzip kann aber – so jedenfalls die Kantsche Lösung –

kein anderes sein, als daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur [...] vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. (KU, B XXVII).

und dies, wie Kant, um den ausschließlichen reflexiven Anwendungsmodus dieses Prinzips deutlich zu machen, nochmals hervorhebt,

nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflektierende Urteilskraft, der diese Idee zum Prinzip dient, zum Reflektieren, nicht zum Bestimmen); sondern dieses Vermögen gibt sich dadurch nur selbst, und nicht der Natur, ein Gesetz. (KU, B XXVIIf).

Eine transzendente Legitimation der auf einheitlich-systematische Erkenntnis der Natur gerichteten Tätigkeit der reflektierenden Urteilskraft ist also grundsätzlich nur unter der Bedingung möglich, dass sie, die Urteilskraft, sich diese einheitliche Ordnung der Natur als (von einem "höheren Verstand") *ursächlich bewirkt* vorstellt; der *Grund* ihrer Einheit wird damit an einem ihr logisch vorausgehenden Begriff festgemacht. Weil nun aber der Begriff von einem Objekt,

sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält, der *Zweck*, und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die *Zweckmäßigkeit* der Form derselben heißt: so ist das Prinzip der Urteilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die *Zweckmäßigkeit der Natur* in ihrer Mannigfaltigkeit. (KU, B XXVIII).

Auch in dieser Formulierung des transzendentalen Prinzips der Urteilskraft wird dessen charakteristische Als-ob-Struktur deutlich: "Zweckmäßigkeit der Natur" anzunehmen, heißt auch hier *nicht*, Naturerscheinungen als wirklich zweckbestimmt zu begreifen, sondern vielmehr nur, sich bei der *Beurteilung* der Gegenstände der Natur so zu verhalten, "als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte", d.h. so, als *wären* diese Gegenstände "in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung" (KU, B XXXIV), d.i. zweckmäßig, geordnet; denn

den Naturprodukten kann man so etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, sondern diesen Begriff [der Zweckmäßigkeit; Ch.H.] nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflektieren. (KU, B XXXIV).

Damit ist der besondere Charakter des Prinzips der reflektierenden Urteilskraft hinreichend bestimmt: Es ist, weil es weder zu sagen erlaubt, was die Natur *ist*, noch, was sie (nach reinen Vernunftbegriffen) sein *soll*, überhaupt kein *objektives* Prinzip (des Verstandes oder der Vernunft), sondern bloß *subjektives Prinzip der Reflexion*, das als solches aber gleichwohl als *apriorisch* und *notwendig* gelten können muss: apriorisch, weil es nicht aus der Erfahrung gewonnen, sondern aus dem transzendentalen Vermögen der Urteilskraft selbst

gesetzt wurde, und notwendig, weil ohne seine Beachtung die systematische Einheit von Erkenntnis nicht gewährleistet wäre. Die Notwendigkeit dieses Prinzips ist somit letztlich keine andere als die einer *heuristischen Maxime*, deren Übernahme allerdings *von jedem* verlangt werden muss, der es, ausgehend von bestimmten empirischen Einzelerkenntnissen, unternimmt, das System der *allgemeinen* Gesetze zu entdecken, in das sich jene Einzelerkenntnisse jeweils als besondere "Fälle" einfügen.

Das Ergebnis der *teleologischen* Untersuchungen Kants besteht also zum wesentlichen in der Erkenntnis, dass wir, um Natur in all ihren besonderen Erscheinungsformen als einheitliches, in sich "vernünftig" strukturiertes, sinnvolles Ganzes verstehen zu können, sie unseren eigenen Verstehensmöglichkeiten gewissermaßen "anzupassen" haben, was eben nur dadurch möglich wird, dass wir grundsätzlich davon ausgehen, dass sie, die Natur, "ihre allgemeinen Gesetze nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen, d.i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstand [...] spezifiziert" (KU, B XXXVII), dass wir ihr m.a.W. grundsätzlich die Vorstellung von *zweckbedingter Organisation* unterlegen.

Was nun die im ersten Teil der *Kritik* analysierte und im Zusammenhang unserer eigenen Fragestellung vor allem interessierende ästhetische Urteilskraft betrifft, so sei hier zunächst – gegen verschiedene, zum Teil durchaus prominente, in der Kant-Literatur zu findende Positionen – die Ansicht vertreten, dass die beiden Teile dieser Schrift trotz der ganz unterschiedlichen in ihnen thematisierten Gegenstandsbereiche eine nicht aufzulösende *Einheit* bilden. Hierfür spricht nicht nur die von Kant vor allem in den Einleitungspassagen der *Kritik* mehrfach zum Ausdruck gebrachte "architektonische" Grundintention, mit seinem dritten Hauptwerk (und nicht nur mit einem seiner Teile!) so etwas wie ein systematisches Verbindungsstück zwischen den "Gebieten" der Naturbegriffe und des Freiheitsbegriffs und ihren "zwei verschiedene[n] Gesetzgebungen" (KU, B XVII, B XVIII) liefern zu wollen, sondern es finden sich auch zahlreiche in die Argumentation beider Textteile selbst eingewobene Hinweise, die, wie mir scheint, eine solche einheitliche Sicht zwingend nahelegen. Unter den vielen Belegen, die auf die von Kant intendierte – keineswegs nur *kompositorische*, sondern eben vor allem *systematische* – Einheit der beiden Teile hinweisen, ist wohl einer der deutlichsten der, dass das hier erwähnte, für eine "sinnvolle" *Natur*-Betrachtung geforderte, subjektive

Prinzip der Urteilskraft bereits im Rahmen der Diskussion der ästhetischen Geschmacksurteile im Deduktionskapitel des Ersten Buches entwickelt wird, und zwar ausdrücklich unter dem Titel “Das Prinzip des Geschmacks ist das subjektive Prinzip der *Urteilskraft überhaupt*”. (KU, B 145, Hervorh. Ch.H.). Doch auch schon an früheren Stellen der “Analytik des Schönen” – spätestens bei Gelegenheit der Analyse des dritten Moments der Geschmacksurteile (“nach der *Relation* der Zwecke, welche in ihnen in Betracht gezogen wird”) (KU, B 32) – wird die enge, wesentlich in eben diesem Begriff des *Zwecks* bzw. der *Zweckmäßigkeit* begründete, systematische Verknüpfung zwischen der ästhetischen Diskussion im ersten und der teleologischen im zweiten Teil der *Kritik* offenkundig.

Im Eingangskapitel des zweiten Teils (§ 61: “Von der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur”) nimmt Kant einige wichtige, den genauen systematischen Ort der beiden *Gegenstände* bzw. die beiden Formen des *Gebrauchs* der Urteilskraft bestimmende terminologische Unterscheidungen vor: Der *objektiven* und gemäß dem bekannten Schema in eine *formale* und eine *materiale* zerfallende Zweckmäßigkeit wird hier die *subjektive* Zweckmäßigkeit von Gegenständen oder Gegenstandsvorstellungen gegenübergestellt, die ebenfalls eine *formale* sowie eine *materiale* Erscheinungsform hat. Während der *teleologischen* Urteilskraft bei ihrer Bestimmung von “Naturzwecken” grundsätzlich die Vorstellung einer *objektiv-materialen* (und darüberhinaus noch “*inneren*”, d.h. nicht nur “*relativen*”) Zweckmäßigkeit zugrundeliegt, hat es die ästhetische Urteilskraft allein mit der *subjektiven* Zweckmäßigkeit von Gegenständen zu tun, einer Zweckmäßigkeit also, die entweder – *material* – als Sinnenreiz (d.i. als “angenehm” oder “unangenehm”) empfunden oder aber durch den Geschmack – *formal* – als “schön” beurteilt werden soll.

Nicht erst durch diese Gegenüberstellung, aber doch *auch* durch sie, wird – neben der behaupteten systematischen Kohärenz der Gesamtdoktrin – allerdings auch der grundlegende Unterschied in der jeweiligen Fragestellung der beiden Vermögensformen deutlich sichtbar: Während die *teleologische* Urteilskraft den Zweckbegriff, weil sie ihn aus der Natur selbst nicht ableiten kann, lediglich dazu braucht, diese “*nach der Analogie* mit einem subjektiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns *begreiflich* zu machen”, und uns damit, wenn schon keine neuen Erkenntnisse, so “doch wenigstens *ein Prinzip mehr*” zur Verfügung stellt, um die Naturerscheinungen “unter Regeln

zu bringen, wo die Gesetze der Kausalität [...] nicht zulangen“, hat es die ästhetische Urteilskraft überhaupt nicht mit einer Beurteilung von *Objekten*, d.h. mit Erfahrungsgegenständen *außer uns*, zu tun, sondern wesentlich mit der Vorstellung der Dinge *in uns*, d.h. mit der “innerlich zweckmäßigen Stimmung unserer Erkenntnisvermögen“. (KU, B 268)¹. Damit gerät nun auch jenes Moment erneut in den Blick, von dem eingangs gesagt wurde, dass es zunächst eher befremdlich wirke: das “Gefühl der Lust und Unlust“ als “oberes Erkenntnisvermögen“.

Ganz allgemein liegt der Auffassung Kants von einer notwendigen Verbindung zwischen der Tätigkeit (und speziell der sich im *reflektierenden* Modus vollziehenden Tätigkeit) der Urteilskraft und dem Gefühl der Lust oder Unlust – der zunächst einmal nur empirische Gedanke zugrunde, dass wir immer dann, wenn wir von unserer Urteilskraft Gebrauch machen, nicht nur in einem *objektiven* Sinn zu “neuen“ Einsichten und Erkenntnissen gelangen, sondern dass wir uns selber dabei gleichzeitig auch *subjektiv* in unserer Tätigkeit des adäquaten Gebrauchs unserer Erkenntniskräfte *wahrnehmen* (oder doch wahrnehmen *können*): dass wir uns also gleichzeitig stets als jemanden erleben, dem bestimmte Erkenntnisfortschritte auch tatsächlich *gelingen*. Eben dies mit der Wahrnehmung des realisierten Erkenntnisfortschritts einhergehende *Gewahrwerden* der Angemessenheit unserer eigenen Erkenntnisaktivität an das jeweilige Erkenntnisobjekt ist es nun, was nach Kant für den Urteilenden selbst stets mit einem Gefühl der Lust verbunden ist (während ihm die gegenteilige Erfahrung einer prinzipiellen Heterogenität der Naturerscheinungen und ihrer Wirkungsgesetze, d.h. die Erfahrung ihrer völligen oder auch nur partiellen Unvereinbarkeit mit seiner eigenen, spezifisch menschlichen Erkenntnisorganisation durchweg “Unlust“ bereiten würde²). (KU, B XXXIXff). Entsprechend den beiden verschiedenen Aktivitätsperspektiven der reflektierenden Urteilskraft lassen sich nun auch am Phänomen der Lust zwei unterschiedliche Aspekte oder besser: zwei grundsätzlich andere Erscheinungsweisen unterscheiden, von denen die der teleologischen Urteilskraft zugeordnete als eine eher “theoretische“ Lust bezeichnet werden könnte, während unter der anderen die im eigentlichen Sinne ästhetische “Reflexions“ - Lust zu verstehen wäre.

Gründet die erstgenannte Form von Lust lediglich darin, dass die Urteilskraft, wie beschrieben, in Anwendung ihres Prinzips auf die Gegenstände der

Natur eine Vielzahl zunächst heterogen erscheinender empirischer Gesetze als mit den *allgemeinen* Gesetzen des Verstandes bzw. der Vernunft *vereinbar* erfährt, dass ihr die Natur insgesamt also als *verständliches System* zugänglich wird, so basiert die spezifisch ästhetische Lust einzig und allein darauf, dass die Urteilskraft hier – unter Ausklammerung des eben genannten Aspekts einer faktischen objektiven Harmonisierung der Naturerfahrung mit unseren menschlichen Erkenntniskräften – ihrer vermittelnden Funktion selbst, ihrer *eigenen subjektiv-zweckmäßigen* Organisation innewird. Ästhetische Lust ist also immer und *nur* dann gegeben, wenn die reflektierende Urteilskraft, anders als im Falle ihres teleologischen Gebrauchs, wo sie Zweckmäßigkeit der Natur begrifflich-*logisch* zu beurteilen hat, sich selbst *unabhängig* von jeder begrifflichen Bestimmung allein unter dem Gesichtspunkt ihres eigenen zweckmäßigen “Gerichtet-Seins” auf “Erkenntnis überhaupt” (und das heißt eben: ästhetisch) beurteilt. Sie stellt somit immer nur “dasjenige Subjektive [...] an einer Vorstellung” dar, was für sich genommen *niemals* “*Erkenntnisstück werden kann*” (KU, B XLIII), insofern die betreffende Vorstellung eben “*nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen*” bleibt und somit letztlich nichts anderes ausdrückt als “die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind.”(KU, B XLIII). – Mit dieser Bestimmung der ästhetischen (Reflexions-) Lust ist nun die Grundstruktur einer eigenständigen, grundsätzlich “selbst-reflexiven”, Form von Erfahrung gegeben, einer spezifisch ästhetischen Erfahrung, deren besondere Dynamik Kant mit seiner berühmten Formel von einem freien, “harmonischen Zusammenspiel” der am Reflexionsgeschehen beteiligten Erkenntniskräfte beschreibt.

Dieser leicht misszuverstehende – und von Friedrich Schiller (1966) bis Paul Guyer (1993, p. 3, 14) tatsächlich bisweilen missverstandene – Begriff eines “freien Zusammenspiels” oder “freien Spiels” der Erkenntniskräfte (KU, B 28) bedarf einer kurzen Erläuterung; zumal auch Kant selber in seinen späteren diesbezüglichen Ausführungen, wie mir scheint, seiner eigenen ursprünglichen Spiel-Konzeption nicht immer ganz treu geblieben ist.

Zunächst: Bei den Erkenntniskräften, die anlässlich eines gegebenen Gegenstandes oder einer gegebenen Vorstellung an besagtem “Spiel” beteiligt sind, handelt es sich um *Einbildungskraft* und *Verstand*. – Der Einbildungskraft als empirischem “Vermögen, einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen”, jener *reproduktiven* Einbildungskraft, war von Kant bereits in der ersten *Kritik* die Einbildungskraft in ihrer *produktiven* Funktion

gegenübergestellt worden (KrV, B 151f). Diese produktive Einbildungskraft, die erklärtermaßen nicht – wie die reproduktive – Gegenstand der Psychologie, sondern der Transzendentalphilosophie ist (KrV, B 151f), also nicht empirischen “Assoziationsgesetzen unterworfen [...], sondern als [...] selbsttätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen” wird (KU, B 69), ist es, die hier ausschließlich in Rede steht. – Für sich betrachtet, nur eine “blinde Funktion der Seele”, besteht im Kontext konkreter Naturerfahrung ihre Aufgabe wesentlich in einer ersten “Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung” (KU, B 28; KrV, B 151f), also in einer Art Vorstrukturierung des sinnlich gegebenen Erfahrungsmaterials (dessen “abschließende” begriffliche Synthesis dann der Verstand mit seinen Kategorien zu leisten hat). In Ausübung ihrer für jegliche Konstitution von Wirklichkeitserkenntnis unverzichtbaren Vermittlungsfunktion ist die Einbildungskraft also grundsätzlich *zwischen* Sinnlichkeit und Verstand angesiedelt; indem ihre Tätigkeit jedoch immer schon eine erste Stufe der *Gestaltung* des sinnlich gegebenen Anschauungsstoffs darstellt, also stets bereits ein “spontanes” Moment enthält, steht sie in systematischer Hinsicht insgesamt “unter dem Zwange des Verstandes” und ist somit auch durchweg “der Beschränkung unterworfen [...], dem Begriffe desselben angemessen zu sein”. (KU, B 198) Von diesem ihrem “Normalzusammenhang” sieht Kant nun ab (löst ihn jedoch *nicht* gänzlich auf!), wenn er Einbildungskraft und Verstand im Zustand eines “freien Spiels” betrachtet: “Freies Spiel” meint dementsprechend *kein* völliges “Enthobensein” aus dem Gesamtbereich möglicher Wirklichkeitserfahrung, sondern impliziert lediglich eine Lockerung bzw. eine “Umgewichtung” eben jenes Zwangsverhältnisses, in dem die Einbildungskraft zum Verstand gemeinhin steht: Anders als im Fall theoretischer Erkenntnis hat nun “der Verstand der Einbildungskraft und nicht diese jenem zu Diensten” zu sein (KU, B 71), ist es also nicht (mehr) *ein bestimmter* Begriff, der die Einbildungskraft “auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt” (KU, B 28), sondern gerade deren *Freiheit* von aller einengenden Begrifflichkeit, die es nun ihrerseits der Einbildungskraft ermöglicht, über ihre – nach wie vor bestehende – transzendente

Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber nicht sowohl objektiv zum Erkenntnis, als subjektiv zur *Belebung der Erkenntniskräfte*, indirekt also doch auch zu Erkenntnissen anwendet. (KU, B 199).

Bringt man diese – inhaltliche – Bestimmung des spezifisch ästhetischen Bezugs zwischen Einbildungskraft und Verstand mit der oben als “selbst-reflexiv” bezeichneten formalen Struktur ästhetischer Erfahrung zusammen, so zeigt sich, dass deren “Spiel”-Charakter in einem zweifachen Moment gründet: nämlich dem einer nicht auf objektive Gegenstandserkenntnis, sondern auf den subjektiven *Zustand* des Erkennens selbst gerichteten “ruhigen Kontemplation”, der “bloßen Reflexion” oder “bloßen Betrachtung” (KU, B 14, B 80; KU, B XLV; KU, B 5) auf der einen Seite und auf der andern dem einer – eben *durch* diese Form der nicht objektiv-begrifflich terminierten, sondern vielmehr eine Vielzahl weiterer, “noch unentwickelter” Vorstellungen (s.o.) ermöglichenden Betrachtung bewirkten – *Intensivierung* der Reflexion und der erwähnten “Belebung der Erkenntniskräfte” (KU, B 31; B 198) oder, wie es an anderer Stelle heißt, der Anregung des “Lebensgefühls” überhaupt (KU, B 129). Hieraus wird deutlich, dass mit dem Begriff des “freien Spiels” in keinem Fall ein leeres, aller realen Bezüge beraubtes, regelloses Spiel der Vorstellungen gemeint ist, sondern im Gegenteil eine sehr klar umreißbare, eigenständige Erfahrungsform, die sinnvollerweise von “normaler” theoretischer Gegenstandserkenntnis zu trennen ist, wenn sie auch, wie gesagt, zu dieser nicht schlechthin im Gegensatz steht, sondern eher als deren mögliches und, im Hinblick auf einige ausgezeichnete Gegenstandsbereiche (wie etwa den der Kunstwerke) sogar als ihr notwendiges Komplement angesehen werden muss.

Mit der Einführung des Spiel-Begriffs, oder genauer: mit der Idee, dass die Erkenntniskräfte hier ein ganz anderes Spiel als ihr gewohntes, auf festen Regeln basierendes “Spiel der Erkenntnis” spielen, wird nun auch ein weiterer wesentlicher Aspekt der Kantschen Ästhetik-Konzeption deutlich: Indem es eben *nicht* ein bestimmter Gegenstand (oder eine durch ihn bezeichnete besondere Qualität dieses Gegenstandes) ist, woran sich ästhetische Reflexion und die aus ihr resultierende “ästhetische Erfahrung” festmacht, sondern eine ganz spezielle, durch Einnahme einer besonderen Urteils-“Haltung” gekennzeichnete *Rezeptionsdisposition*, verliert der Begriff des Ästhetischen alles Definitiv-Statistische und wird zu einer ausgesprochen *dynamischen* Kategorie; was wiederum nicht nur bedeutet, dass es, zum einen, durchaus ein und derselbe *Gegenstand* sein kann, der dann, je nach der vom urteilenden Subjekt im konkreten Fall eingenommen “Haltung”, einmal zum *Objekt* eines (theoretisch-) *teleologischen* und ein andermal lediglich zum *Anlass* eines ästhetischen Erfahrungsurteils gemacht wird, sondern auch, wichtiger noch, dass es sich im letzteren Fall,

dem einer genuin ästhetischen Reflexion, niemals um eine Form bloß *passiver* "Konsumtion" (vermeintlich "ästhetischer" Gegenstände), sondern grundsätzlich um eine *aktive* (*anlässlich* der Aufnahme bestimmter Gegenstände oder Vorstellungen) vom reflektierenden Subjekt immer erst zu erbringende *Leistung* handelt.³– Als erstes wichtiges Moment dieser subjektiven *Leistung* lässt sich bereits die mit der *Setzung* eines eigenen Reflexionsprinzips für die Urteilskraft möglich werdende *Wahl* der spezifisch ästhetischen Urteilsperspektive sowie, damit verbunden, die *Einnahme* der ihr entsprechenden Urteils-"Haltung" verstehen, das heißt: die *Anwendung* dieses Prinzips *nicht* im (teleologischen) Sinne der Suche nach der möglichen Verortung eines gegebenen Besonderen in einem ihm zugehörigen Allgemeinen, sondern, und darin besteht das zweite wichtige Leistungsmoment, einzig und allein im Sinne der *Herstellung*, der *Aufrechterhaltung* und des *Wirksamwerdenlassens* jener von Kant als freies Spiel der Erkenntniskräfte beschriebenen "kontemplativen" Reflexionstätigkeit, die sich gemäß der oben beschriebenen Konstellation im wesentlichen aus der latenten *Spannung* zwischen sinnlicher Affektion *durch* einen bestimmten gegebenen Gegenstand auf der einen und dem Bewusstsein der potenziell über diesen Gegenstand realisierbaren (aber nicht realisierten) Erkenntnis auf der anderen Seite speist. "Ästhetische Erfahrung" (als *Produkt* einer in dieser Weise verstandenen *Leistung*) gründet somit stets in einer eigentümlichen erkenntnistheoretischen Ambivalenz: Indem das ästhetisch tätig werdende Subjekt den ihm jeweils gegebenen Gegenstand lediglich als Impuls für jenes freie Spiel der Erkenntniskräfte fungieren lässt, indem es sich diesen Gegenstand also *nicht* (oder jedenfalls nicht unmittelbar) für die Gewinnung *theoretischer* Erkenntnis nutzbar macht, vollzieht sich diese Art von Erfahrung grundsätzlich im Vor-Begrifflichen, d.i. im Modus der *Sinnlichkeit*; indem jener Gegenstand jedoch keineswegs *gänzlich* unbestimmt bleibt – da er ja, wenn auch nicht im "materialen" Sinne als konstitutives Moment einer *bestimmten* Einzelerkenntnis, so doch "formal", in der Perspektive einer "Erkenntnis überhaupt" als *möglicher* Kandidat von Erkenntnis anzusehen ist –, enthält ästhetische Erfahrung doch gleichzeitig immer auch ein Moment, das zumindest tendenziell über den Bereich des bloß Sinnlichen in die Sphäre objektiver Allgemeinheit hinausweist.

Ebendiese Ambivalenz ist es, die Kant auch an der bekannten Stelle der "Analytik des Schönen" im Auge hat, wo er dieses "*Schöne*" (also das, was an einem Gegenstand oder einer Vorstellung in uns "*Lust*" zu evozieren vermag und uns zu ästhetischem Urteilen *Anlass* gibt) als "*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*"

bezeichnet (KU, B 33). Auch damit ist eben genau das angesprochen, was bereits im Bild des “freien Spiels” zum Ausdruck kommen sollte: dass es nämlich, infolge der “Selbst-Suspension” der Urteilskraft von aller teleologischen Bestimmung, bei der Reflexion über das “Schöne” grundsätzlich nicht um irgendwelche objektiv-“materiale” (theoretische oder praktische) *Zwecke* selbst, sondern eben allein um die subjektiv-“formale” *Zweckmäßigkeit*, um die *zweckmäßige* “Zusammenstimmung” der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt geht, dass m.a.W. die aus einer solchen Reflexion resultierende “ästhetische Erfahrung” nicht eine Erfahrung ist, die das Subjekt mit irgendwelchen “schönen Objekten”, sondern eine Erfahrung, die es *mit sich selber* macht.

Ausgehend von dieser Grundtatsache lassen sich auch die weiteren von Kant im gleichen Zusammenhang angeführten Attribute des “Schönen” bzw. des ästhetischen Urteils über das Schöne ableiten. So gründet etwa auch das gleichfalls als unabdingbare Voraussetzung für jedes “rein” ästhetische Urteil genannte Moment der “*Interesselosigkeit*” unmittelbar in der Tatsache, dass der Verstand mit seiner prinzipiell objektivierenden Tendenz der reflektierenden Urteilskraft im Felde ästhetischer Erfahrung eben keine begriffliche Grenze zu setzen vermag, dass es im ästhetischen Gebrauch der Urteilskraft also, ebensowenig wie um tatsächliche *Zwecke*, auch nicht um das reale *Dasein*, sondern um “bloße Betrachtung”, um “bloße Vorstellung des Gegenstandes” geht (KU, B 5): Indem die Anwendung jeder spezifizierenden Begrifflichkeit und jede Vorstellung von realen Zwecken von vornherein ausgeschlossen sind, kann das, was an einem Gegenstand als “schön” wahrgenommen und beurteilt wird, nicht Bestandteil einer “objektiven” Erfahrung, mithin nicht als Qualität eines “realen” empirischen Gegenstandes, mithin aber eben auch nicht als Objekt eines wie auch immer gearteten *Interesses* werden. Denn alles Interesse hätte zur Voraussetzung etwas faktisch Vorhandenes, auf das es sich als Objekt richten könnte, wäre also grundsätzlich mit der “Vorstellung der *Existenz* eines Gegenstandes” (KU, B 5) verbunden, was seinerseits wiederum nur unter Zugrundelegung eines materialen Zweckbegriffs möglich wäre, der nach dem Vorigen aber ja gerade ausgeschlossen zu bleiben hat.

Indem sich niemals sagen lässt, *was* das “Schöne” eigentlich *ist*, indem sich also keinerlei objektive “Geschmacksregeln” angeben lassen, erweist sich der ästhetisch zu beurteilende Gegenstand als gegen jede theoretisch-begriffliche Vereinnahmung immun; indem es jedoch beim theoretischen wie

beim ästhetischen Urteil *dieselben* Erkenntniskräfte sind, die ins Spiel gebracht werden, bleibt die allgemeine Basis, auf der Erfahrung jeweils subjektiv vollzogen wird: die allein "in Ansehung der formalen Regeln der Beurteilung" auf ihre eigenen "subjektiven Bedingungen des Gebrauchs" gerichtete Urteilskraft (KU, B 150f), im Felde des Ästhetischen durchweg erhalten, ja wird hier sogar zu dem die Sphäre des Individuell-Partikulären erst eigentlich sprengenden und damit intersubjektive Übertragbarkeit erst ermöglichenden Faktor. – Genau dies letztere Moment ist es denn auch, worauf Kant sich bezieht, wenn er von jener Basis als demjenigen "Subjektiven" spricht, "welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnis überhaupt erforderlich) voraussetzen" könne (KU, B 151) und was ihn schließlich zur Konstatierung einer Art "*Gemeinsinn*" (KU, B 64f.; B 156f) veranlasst, durch den jene "Allgemeinheit des Subjektiven" erkenntnissystematisch erst *möglich* und der zunächst immer nur je individuell erlebte ästhetische Zustand auch intersubjektiv *mitteilbar* werde, – um dann, von diesem Argument aus, zum eigentlichen Schluss zu gelangen: dass nämlich "die Übereinstimmung einer Vorstellung" mit jenem "Subjektiven" der Urteilskraft "als für jedermann a priori gültig angenommen werden können" müsse (KU, B 151); womit für ihn die Notwendigkeit *und* Allgemeinheit – freilich *nicht* eine strenge Allgemeingültigkeit im logisch-objektiven Sinne – auch für die ästhetischen Urteile belegt ist.

Die augenscheinliche Kohärenz der verschiedenen von Kant in seiner "Analytik des Schönen" entwickelten Theorieteile kann jedoch, wie mir scheint, nicht gänzlich die Tatsache verdecken, dass die Lösung der Frage "*Wie sind Urteile über das Schöne möglich?*" in einigen wesentlichen Punkten letztlich unbefriedigend bleibt. Dies gilt nicht unbedingt für das eigentliche, im engeren Sinne *apriorische* Moment: Die von Kant als "Schlüssel zur Kritik des Geschmacks" bezeichnete Frage, "ob im Geschmacksurteile das Gefühl der Lust vor der Beurteilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe" (KU, B 27), lässt sich, die eingangs erwähnte transzendente Deutung des "Gefühls der Lust und Unlust" als "oberes Erkenntnisvermögen" einmal vorausgesetzt, wohl tatsächlich nur im oben dargelegten Sinne – und damit in sich durchaus kohärent – beantworten: Was "in einem Geschmacksurteil von einem Gegenstand a priori behauptet [wird]", kann ersichtlichermaßen *nicht* die mit dessen *Vorstellung* "unmittelbar verbundene" Lust sein, die, weil nur "innerlich" wahrnehmbar, "ein bloß empirisches Urteil geben" würde (KU, B 149), das dann als solches nur "Privatgültigkeit" hätte und somit auch nicht allgemein mitteilbar wäre.

Diese "allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes in der gegebenen Vorstellung" (KU, B 28) ist aber gerade die unabdingbare Voraussetzung für die Übertragbarkeit des individuell empfundenen, "privaten" Lustgefühls auf einen für "*jedermann*" fühlbaren Lustzustand: Sie stellt die eigentliche Bedingung dar, die dem Geschmacksurteil "zum Grunde liegen" muss, damit dieses eine "Lust an dem Gegenstande zur Folge haben" kann, die, "ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen", den Grund für die "angesonnene" "Beistimmung *aller* zu einem Urteil" abgeben soll (KU, B 28).

Mit der Herausarbeitung des spezifisch apriorischen Moments des Geschmacksprinzips – dass es eben "nicht die Lust [ist], sondern die *Allgemeingültigkeit dieser Lust*, die mit der bloßen Beurteilung eines Gegenstandes im Gemüte als verbunden wahrgenommen wird, welches a priori als allgemeine Regel für die Urteilskraft, für jedermann gültig [...] vorgestellt wird" (KU, B 150) –, ist aber offenbar noch nichts gesagt über die tatsächliche *Relevanz* und die empirischen *Anwendungsbedingungen* dieses Prinzips oder dieser Regel im konkreten Urteilsgeschehen. So wahr es ist, dass "Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjekts für sich nichts ist" (KU, B 30), so sicher ist aber eben wohl auch, dass die bloße (ästhetische) Realisierung dieses Gefühls, oder genauer: die Herstellung des besonderen Gemütszustands (des "freien Spiels" der Erkenntniskräfte), der das "Gefühl" der Lust freisetzen soll, noch keinen Garant für das *Gelingen* der je konkreten durch das empirische Subjekt zu realisierenden "ästhetischen Erfahrung" darstellt. Mit andern Worten: die behauptete (und ihm sogar zugestandene) transzendente Gültigkeit bedeutet noch nicht notwendig, dass dieses Prinzip für das tatsächliche Zustandekommen, d.h. für das *Gelingen* von ästhetischer Erfahrung auch wirklich *tauglich* ist.

Mit Blick auf verschiedene Stellen, in denen Kant im Rahmen seiner Geschmackskritik ausdrücklich auf die enge systematische Verwandtschaft zwischen ästhetischer und *moralischer* Reflexion hinweist (Vgl. z.B. ; KU, B 259ff, nicht zuletzt aber auch vor dem Hintergrund seiner ultimativen Feststellung, dass der Geschmack "im Grunde" nichts anderes sei als "ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen"(KU, B 363), scheint es durchaus sinnvoll, sich hier eine Argumentationsfigur ins Gedächtnis zu rufen, die bereits im Zusammenhang der Diskussion des *Moral*-Begriffs und seiner möglichen Anwendung eine wichtige Rolle spielte, und sie, soweit möglich, auch für die hier in Frage stehenden ästhetischen Überlegungen nutzbar zu machen. – Zwischen

der notwendigen Anerkennung der (in diesem Falle sogar *objektiven*) Gültigkeit des Moralgesetzes und der aus ihm abzuleitenden Pflicht, dieses Gesetz auch zu befolgen, einerseits und der tatsächlichen Erfüllung dieser Pflicht durch die jeweils empirisch Handelnden andererseits bestand eine tiefe Kluft: nicht nur dadurch, dass der rein *formale* Charakter des Moralprinzips keine *inhaltliche* Fassung eines objektiven Begriffs vom "Guten" erlaubte, sondern nur als, freilich schlechthin allgemeingültige, "*Formel*" verstanden sein wollte (KpV A, 14)⁴, sondern auch und insbesondere dadurch, dass die *Beurteilung* des moralischen Charakters einer (empirischen) Handlung letztlich immer nur durch das handelnde Subjekt selbst geleistet und das ihr korrespondierende moralische *Urteil* genau deshalb immer auch *falsch* sein konnte. In ebendiesem Sinne lässt sich nun wohl auch im Hinblick auf das ästhetisch urteilende Subjekt sagen, dass es, seiner *subjektiven* Überzeugung zum Trotz, in allen Punkten das Richtige zu tun, *objektiv* doch alles oder vieles falsch machen kann. Das betrifft nicht nur das *Resultat* der dem jeweiligen Urteil zugrundeliegenden Reflexion – z.B. den "Inhalt" einer bestimmten *Werk-Kritik* und seine (*nachträgliche*) "ästhetische" Rechtfertigung – , sondern bereits die einer solchen Beurteilung *vorausgehende* Wahl der im entsprechenden Fall zu realisierenden Reflexionsform. – Bekanntlich kommt im Rahmen der Diskussion des *Moral-Prinzips* diese letztere Aufgabe dem "Gefühl" der *Achtung* (vor dem Gesetz) zu, das allerdings, als von der Vernunft "*selbstgewirkt*", den moralisch Handelnden zu einer solchen Wahl kategorisch *verpflichtet*.⁵ Da es sich im Feld des Ästhetischen nun aber nicht um ein *objektives*, sondern um ein bloß *subjektives* Prinzip, und nicht um ein Prinzip der *Vernunft*, sondern der *Urteilkraft* handelt und dementsprechend das nach diesem Prinzip gefällte ästhetische Urteil niemanden zur "Beistimmung" *verpflichten*, sondern eine solche Beistimmung lediglich "*ansinnen*" kann, scheint für die konkrete Realisierung eines solchen Urteils noch ein zusätzliches, über die generelle Verbindlichkeit des apriorischen Urteilsprinzips hinausgehendes, den Anspruch auf *subjektive Allgemeingültigkeit* verstärkendes Legitimationselement zu fehlen.

Zunächst ist noch einmal festzuhalten, dass das Geschmacksprinzip, ebenso wie das Moralprinzip, rein *formalen* Charakter hat und als solches keinerlei *valorativen* Gebrauch zulässt: "*Reine*" ästhetische Urteile sagen daher keinesfalls etwas über den tatsächlichen "objektiven" Wert eines Objekts, z.B. eines bestimmten Kunstwerks, aus – etwa, dass es in einem irgendwie "reineren" Sinn schön sei als andere – , sondern teilen lediglich mit, dass das betreffende Objekt im konkreten Fall zu Recht *Anlass* war, ein ästhetisches Verhältnis zu

ihm einzunehmen; und eben nur dieses spezielle *Verhältnis* ist es ja, das nach Kant "verallgemeinerbar" ist und auf dessen Grundlage sich überhaupt ein Geschmacksurteil fällen lässt, das dann auch mehr zu sein beanspruchen darf als eine bloß subjektiv-private Meinungsäußerung – was, nebenbei gesagt, auch bedeutet, dass alle weiteren von Kant im Rahmen seiner "Analytik des Schönen" zu findenden Ausführungen, etwa zum "Ideal der Schönheit", zu "freien" oder "anhängenden" oder zu "Kunst"- und "Natur"-Schönheiten im Hinblick auf die Begründung des Geschmacks-Prinzips völlig nebensächlich sind und deshalb auch weder zur weiteren Spezifizierung dieses Prinzips noch zu seiner systematischen Untermauerung herangezogen werden können.

Offensichtlich zu genau diesem Zweck aber führt Kant, zunächst unter dem Titel einer "*allgemeinen Stimme*" (§ 8), dann später (§ 20, § 40) unter dem oben schon erwähnten Begriff eines "*Gemeinsinns*" eine Figur ein, die trotz ihres auf den ersten Blick eher opaken Charakters nicht nur als rhetorisches Komplement, sondern im oben bereits angedeuteten Sinne als zentraler Bestandteil der apriorischen Begründungsstrategie verstanden werden muss. Eine solche "allgemeine Stimme", die, wie es heißt, jeder "glaubt, für sich zu haben" (KU, B 25), der sich (aus welchen "äußeren" Gründen auch immer) dazu veranlasst sieht, in einem bestimmten Gegenstand *mehr* zu sehen als lediglich ein Objekt rein sinnlich motivierten Wohlgefallens, und der dementsprechend anderen nicht nur sein persönliches Gefallensgefühl kundtun möchte, sondern von diesem Gegenstand behauptet, er *sei schön* – eine solche Stimme lässt sich, wie mir scheint, nun durchaus in ähnlichem Sinne verstehen wie der im Rahmen der Begründung des Moralprinzips verwandte Begriff der "Triebfeder". Diese war dort als ein den *objektiven* "Bestimmungsgrund", das *Moralgesetz*, ergänzendes *subjektives* Element, nämlich als "Gefühl" der *Achtung*, eingeführt worden (s.o), durch welches die Befolgung des Gesetzes als nicht nur kategorisch geboten, sondern auch als vom Handlungssubjekt *gewollt*, d.h. als immer auch individuell *motiviert* ausgewiesen werden sollte. – Nun stellt die hier eingeführte "allgemeine Stimme", anders als die Achtung, zwar nicht ein "moralisches", d.h. "durch einen Vernunftbegriff gewirktes" Gefühl dar, sondern "nur eine Idee" (KU, B 26) oder, wie es an anderer Stelle bescheidener heißt, ein bloßes "*Ideal*", und eben nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der *Urteilstkraft*. Als solchem kommt ihr aber – hierin eben ganz ähnlich der Achtung im moralischen Urteil – ohne Zweifel ebenfalls eine für das Zustandekommen des jeweils individuell zu realisierenden *Geschmacks*-Urteils entscheidende, nämlich *motivationale*, Funktion zu, ist es doch auch hier

eben die *Anerkennung*, oder genauer: die notwendig geforderte *Orientierung* an dieser "Idee" bzw. diesem "Ideal", wodurch dem ästhetisch Urteilenden sowohl die Möglichkeit als auch die Rechtmäßigkeit seines Anspruchs auf allgemeine Zustimmung erst einsehbar wird: "Daß der, welcher ein Geschmacksurteil zu fällen glaubt, in der Tat dieser Idee gemäß urteile, kann ungewiß sein; aber daß er es doch darauf beziehe, mithin, daß es ein Geschmacksurteil sein solle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an." (KU, B 26).

So wie die "allgemeine Stimme", auch wenn sie ohne Zweifel jede *empirische* Urteilsleistung entscheidend mitbestimmt, selber *kein* empirisches Phänomen ist, so lässt sich – dies sei, auch im Hinblick auf die angesprochene Analogie zum Moralischen, noch einmal ausdrücklich betont – auch das für sie zuständige "Organ", der ebenfalls bereits genannte ästhetische "Gemeinsinn" oder "*sensus communis*", keinesfalls im empirischen Sinne verstehen: weder als ein eigenständiges spezifisch ästhetisches "Urteilsvermögen" etwa Humescher Prägung noch als eine besondere Form des "gesunden" oder "gemeinen Verstande[s]", den man bisweilen auch Gemeinsinn [...] nennt." (KU, B 64). Er stellt, kurz gesagt, überhaupt keinen "äußeren Sinn" (KU, B 64) dar, weil er letztlich nichts anderes ist als die – im obigen apriorischen Sinne zu deutende – bloße "Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte" (KU, B 65) auf unser Gefühl, die sich damit, "und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen zu fußen, [...] als die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis" darstellt, die "in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muß." (KU, B 66). Wenn Kant also die "Idee eines Gemeinsinns" als die eigentliche "Bedingung der Notwendigkeit, die ein Geschmacksurteil vorgibt" (KU, B 64), bezeichnet, so rückt er damit noch einmal jenen für die Generierung jedes ästhetischen Urteils letztlich entscheidenden Punkt in den Blick, der in dem erwähnten, vom urteilenden (und durch das "Vernehmen" der "allgemeinen Stimme" motivierten) Subjekt notwendig zu leistenden "Übergang" von einem bloßen "Privatgefühl" zu einem "gemeinschaftlichen" Gefühl (KU, B 67) besteht: einem Übergang, der systematisch nichts anderes meint, als dass die zunächst nur als "subjektiv" empfundene "Notwendigkeit der allgemeinen Beistimmung" eben erst "unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns" zu einer "als objektiv gültig vorgestell[en] [...] Notwendigkeit" werden kann (KU, B 66). Dass ein so verstandener sowohl subjektiv notwendiger als auch objektiv "gebotener" Gemeinsinn, wie Kant auch hier nochmals ausdrücklich betont, "nicht auf der Erfahrung gegründet werden"

kann, widerspricht aber, wie gesagt, nicht der Tatsache, dass dieser Gemeinsinn nur in und über den je individuellen Erfahrungsvollzug ästhetisch zum Tragen kommen kann: Es ist, mit andern Worten, eben gerade das oben erwähnte, in dem *bewussten* Offensein für die “allgemeine Stimme” sich bekundende subjektiv-motivationale Moment, das in jeder empirisch-konkreten ästhetischen Erfahrung eigens aktualisiert werden muss und erst in dieser Aktualisierung wirksam werden kann. *Ob* es im einzelnen Fall dann allerdings auch tatsächlich im angestrebten Sinne wirksam *wird*, bleibt dem jeweils empirisch Urteilenden in letzter Konsequenz verborgen: “Für sich selbst” kann dieser zwar “durch das bloße Bewußtsein der Absonderung alles dessen, was zum Angenehmen und Guten gehört, von dem Wohlgefallen, was ihm noch übrigbleibt”, gewiss sein, dass sein Urteil “ein Geschmacksurteil sein solle”; aber “das ist alles, wodurch er sich die Beistimmung von jedermann verspricht: ein Anspruch, wozu unter diesen Bedingungen er auch berechtigt *sein würde, wenn er nur wider sie nicht öfter fehlte und darum ein irriges Geschmacksurteil fällte*” (KU, B 26 Hervorh. Ch.H.), oder, wie es an späterer Stelle heißt (KU, B 67), wenn er “*nur sicher wäre*”, unter dem “allgemeine Beistimmung” fordernden Prinzip des Gemeinsinns “richtig subsumiert zu haben”. Eine solche letzte Sicherheit – in Form einer definitiven Garantie der “objektiven” Richtigkeit des Urteils – kann es aber nach allem hier Gesagten auf der Basis des ästhetischen Gemeinsinns nicht geben; denn dieser “sagt nicht, daß jedermann mit unserem Urteil übereinstimmen werde”, sondern nur, dass er “*damit zusammenstimmen solle*”.(KU, B 26 , Hervorh. Ch.H.).

REFERENZEN

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Hrsg. Preußische Akademie der Wissenschaften.: de Gruyter, 1902.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. 2. Aufl. 1793. Hamburg: Felix Meiner, 2006.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. 1787. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. 1. Aufl. 1788. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

BUBNER, R. Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik. In: BUBNER, R.; CRAMER, K.; WIEHL, R.(Hg.). *Neue Hefte für Philosophie* 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. p. 38-73.

GUYER, P. *Kant and the experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

SCHILLER, F. Kallias oder Über die Schönheit. In: _____. *Friedrich Schiller*. dtv-Gesamtausgabe. Bd. 17. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1966. p. 161-197.

NOTAS / NOTES

- ¹ (alle Zitate dieses Abschnitts).
- ² - Der These Kants von einer solchen gewissermaßen natürlichen Verbindung des Gefühls der Lust mit dem "Erlebnis" der Zweckmäßigkeit der Natur steht die – von im selbst erwähnte – Tatsache, dass die hier beschriebene "Lust an Erkenntnis" in der Alltagserfahrung kaum noch als solche empfunden wird, dass sie "keine merkliche Lust mehr" bedeutet, nicht entgegen; sie ist jedoch, so Kant, "gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem bloßen Erkenntnis vermischt, und nicht mehr besonders bemerkt worden" [KU, B XL].
- ³ Vgl. hierzu bereits Rüdiger Bubner in seinem erstmals (1973) veröffentlichten Aufsatz.
- ⁴ Vgl. hierzu: (KpV A), 14 / AA 05:08).
- ⁵ Vgl. hierzu: (AA 04:401) (Anm.).

O A PRIORI POÉTICO: HÖLDERLIN LEITOR DE KANT

Ulisses Razzante Vaccari

Kant é o Moisés de nossa nação. Ele a conduziu da sonolência egípcia ao livre e solitário deserto de sua especulação e trouxe da montanha sagrada a lei que está em vigor (HÖLDERLIN em carta ao irmão, de 1799).

Após três tentativas frustradas de escrever a tragédia *A morte de Empédocles*, Hölderlin desiste finalmente do projeto. Não sendo possível encontrar maiores esclarecimentos dessa decisão em sua correspondência, a sua causa pode ser extraída de uma de suas últimas obras, as *Observações sobre Édipo e Antígona*, de 1803. A questão mais importante levantada por Hölderlin nessa obra, com efeito, refere-se à necessidade pungente de uma poética moderna, semelhante àquela que os gregos possuíam em Aristóteles (cujo modelo supremo é Sófocles). Sem um discurso poético fundamental, os poetas modernos carecem de confiança de execução, a exemplo do que teria acontecido com o próprio Hölderlin diante do fracasso da peça sobre Empédocles, uma tragédia anunciada inúmeras vezes como um drama tipicamente moderno. Logo ao início das *Observações sobre Édipo e Antígona* atesta Hölderlin: “À poesia moderna falta particularmente escola e ofício, isto é, que o seu modo de proceder possa ser calculado e ensinado e, quando for aprendido, possa ser repetido de modo confiante em sua execução” (SW II, 1992, p. 849)¹.

Isso significa, em última instância, que a poesia moderna carece de um fundamento racional, um discurso poético capaz de fixar e fundamentar o *métier* e a tarefa do poeta moderno, elevando-os à consciência; um discurso que estabeleça certas regras poéticas capazes de limitar adequadamente o entusias-

mo (*Begeisterung*) do artista e fornecer-lhe o arcabouço necessário para seu ato criador. Nos termos das *Observações sobre Édipo*, é necessário, segundo Hölderlin, encontrar e determinar a “lei calculável”, o *logos* da poesia, que lhe permita ser ensinada e transmitida de geração em geração, atingindo, na modernidade, a mesma altura que possuía entre os gregos. Como atesta a frase de abertura das *Observações sobre Édipo*: “A fim de garantir aos poetas, também entre nós, uma existência de cidadão, será bom elevar a poesia, também entre nós, à altura da *mhcanē* [*mêchanē*] dos antigos, considerando a diferença das épocas e das constituições.” (SW II, 1992, p. 849). Em outras palavras, a poesia moderna precisa estabelecer sua mecânica própria, tendo como padrão de comparação a mecânica da poesia grega, evidenciada pela *Poética* de Aristóteles.

Para isso, o poeta moderno necessita antes de tudo conhecer profundamente a poesia grega e refletir sobre as causas de sua grandeza. As *Observações sobre Édipo e Antígona* são o fruto, nesse sentido, dos mais variados estudos de Hölderlin sobre a poesia grega como um todo, mas mais particularmente das tragédias de Sófocles, traduzidas por ele para o alemão. Após nutrir por muitos anos uma relação íntima com os textos da tragédia ática, Hölderlin torna-se apto a extrair a sua “lei calculável”, que consiste na possibilidade de dividir o drama trágico grego em duas metades absolutamente desiguais. No caso do Édipo, o ponto de intersecção é situado na fala de Tirésias e, no caso de *Antígona*, na fala em que a heroína *particulariza* a lei de Zeus, ao proclamar “o meu Zeus” (SW II, p. 914). Intitulado cesura, palavra pura ou interrupção antirrítmica, esse ponto de intersecção do drama é responsável pela mudança dilacerante (*reissender Wechsel*) dos acontecimentos, a partir do qual o tempo muda, tornando-se propriamente trágico. Embora apareça em diferentes momentos no Édipo e na *Antígona*, a cesura torna possível calcular o ritmo das representações, a parte posterior a ela sendo muito mais rápida do que a anterior, de um modo tal que a própria representação, e não apenas a alternância dela, surja diante do espectador. Por alterar o ritmo da exposição, a cesura faz surgir diante do espectador a representação da própria totalidade, e não apenas partes dela, como na filosofia. Essa lógica poética, assim, para utilizar suas palavras, é deduzida, por oposição, a partir da lógica filosófica:

Assim como a filosofia lida apenas com uma faculdade da alma, de modo que a exposição desta única faculdade perfaz um todo, e a simples conexão *das partes* dessa única faculdade é chamada lógica; da mesma forma, a poesia lida com diferentes faculdades do homem, de modo que a expo-

sição dessas distintas faculdades perfaz um todo e a conexão *das partes mais autônomas* das diferentes faculdades pode ser chamada ritmo, no sentido mais elevado, ou lei calculável. (SW II, p. 914).

Acima de tudo, o fato de ser possível determinar a lógica poética leva à constatação de que, de modo geral, a poesia não deve sua grandeza apenas ao entusiasmo ou à inspiração divina, mas a uma relação harmônica entre inspiração etécnica. O poeta não é somente aquele ser inconsciente e febril descrito por Platão no *Íon* e na *República*, nem apenas aquele técnico da poesia pretendido por Aristóteles na *Poética*. O poeta elevado, pelo contrário, é aquele que consegue combinar o entusiasmo com a técnica, a inspiração com a regra, de modo a não se perder na exaltação e no delírio (*Schwärmerei*). O modelo de Hölderlin, aqui, é o meio termo estipulado por Horácio (1992, p. 67), que afirma, ao final de sua *Epístola aos Pisões*: “Já se perguntou se o que faz digno de louvor um poema é a natureza ou a arte. Eu por mim não vejo o que adianta, sem uma veia rica, o esforço, nem, sem cultivo o gênio; assim, um pede ajuda ao outro, numa conspiração amistosa”.

Mas, se essa recomendação já estava em Horácio, no pós-kantismo ela também não era exclusiva de Hölderlin. O ideal do poeta genial, inspirado, mas ao mesmo tempo regrado e sóbrio, constituía um projeto poético comum a alguns autores daquele período, figurando como espécie de ideal regulador do chamado classicismo de Weimar. Caracterizado, de modo geral, como um projeto unificador das tendências iluministas e românticas, e tendo a cultura grega como modelo supremo, o classicismo de Weimar elegeu o mote da “sóbria ebriedade” [*nüchterne Trunkenheit*] como ideal de sua poesia. O termo, que remonta ao *Do Sublime* de Pseudo-Longino, reaparece no *Divã Ocidental Oriental* de Goethe, que lamenta o destino do poeta incapaz de atingir a “sóbria ebriedade”. Seus versos soam assim: “não há sóbria ebriedade, / Que dessa forma me auxilia.”² etc. E o próprio Schiller, numa carta de 24 de novembro de 1796, faz uma recomendação ao jovem Hölderlin, ainda aspirante a poeta, nesse mesmo sentido. Entre outras coisas, recomenda a Hölderlin nessa carta “fugir o máximo possível dos assuntos filosóficos” e “permanecer próximo do mundo dos sentidos”, de modo a “escapar do perigo de perder a sobriedade no entusiasmo [*die Nüchternheit in der Begeisterung zu verlieren*] ou extraviar-se em uma expressão artificial.” (SW III, p. 531).

Hölderlin não apenas acatou o conselho de Schiller, como procurou levar ao extremo o projeto poético do classicismo de Weimar. Para além da uni-

ficação das tendências iluministas e românticas, Hölderlin buscou em sua obra a síntese última da cultura grega pagã com o universo cristão, o mundo romântico por excelência. *A morte de Empédocles*, nesse sentido, é o seu projeto mais audacioso. Ao propor o sacrifício de Empédocles (que deve se atirar no Etna) como forma de purificação da *hýbris* e da salvação de toda uma época, a peça evidencia uma interpretação cristã da catarse aristotélica, um princípio grego em sua essência. Assim como a salvação do homem depende do sacrifício e da paixão de Cristo, também Empédocles, seguindo a mecânica típica de uma tragédia ática, deve perecer para que seja possível o surgimento de uma nova era, de uma cultura inteiramente nova e purificada. A realização e o acabamento da poesia moderna estariam, para o poeta, nesta unificação da sobriedade ateniense com o *pathos* cristão, do mundo grego antigo com o mundo medieval românico, formando, numa possível e ainda vindoura filosofia da história, uma espécie de síntese histórica em que se fecharia o ciclo triádico iniciado na antiguidade.

Em 4 de dezembro de 1801, numa carta a Casimir Böhlendorff, Hölderlin, ao se referir aos gregos, utiliza o termo sobriedade de Juno [*junonische Nüchternheit*]. Afirma, nessa carta, que a grandeza da poesia grega estaria na conciliação do *pathos* sagrado, da bela comoção, com a forma sóbria, própria de Juno. A grandeza da poesia grega reside na exposição [*Darstellung*] do elemento pátrio, a comoção, o *pathos* sagrado, em sua forma oposta, a sobriedade. Ao estipulá-lo, ao desvendar assim a natureza da poesia grega, Hölderlin estabelece, por oposição, a tarefa poética dos modernos que, naturalmente filosóficos e reflexivos, sóbrios em sua essência, devem buscar expor essa natureza numa forma apaixonada, buscando o equilíbrio próprio do grego.

Em última instância, tudo depende da determinação do que é próprio (*Eigene*) e natural a um povo e a uma época, de seu elemento inato. Essa determinação, no caso de Hölderlin, se tornou possível por meio do recurso à filosofia. Em sua busca pelo fundamento e pela essência das coisas – pelo universal e necessário – a filosofia permite ao poeta aceder racionalmente ao originário (*das Ursprüngliche*), elevando-o à consciência de si. Ao longo da correspondência de Hölderlin, são muitas as declarações nesse sentido, que atestam a necessidade de o poeta recorrer à reflexão filosófica, embora cuidando sempre para não ser tiranizado por ela. Por sua vez, também à filosofia, em sua tarefa de abarcar a totalidade e o absoluto, faz-se necessário acercar-se da linguagem poética, que lhe abre a senda ao mesmo tempo da sensibilidade e da razão, tal como, outrora, se constituíram os diálogos de Platão.

Essa via de mão dupla entre poesia e filosofia, embora já tivesse aparecido em autores tais como Baumgarten e Herder, é consagrada na filosofia de Kant, em particular na *Crítica do Juízo*. O gênio a que se refere Kant nessa obra não se aplica tanto ao pintor ou ao escultor, nem tanto ao orador ou ao músico, mas quase que exclusivamente ao poeta. Ao mostrar, em passagem famosa, por que o cientista não pode ser considerado gênio segundo o rigor da definição, é Homero e Wieland que Kant cita como exemplos de gênio. No § 49, em que traz à luz o complexo mecanismo genial da ideia estética em sua relação com a imaginação produtiva, é a um poema de Frederico o Grande que o filósofo se refere, por mais que sua qualidade poética seja contestada. E, no § 53, como que tomando partido na querela entre Winckelmann e Lessing em torno da estátua do *Laocoonte*, Kant (1998, p. 233; B 215) afirma finalmente que, “entre todas as artes, a poesia [...] ocupa a posição mais alta”.

Como mostram muitas de suas cartas, Hölderlin estudou profundamente a filosofia de Kant, particularmente a *Crítica do Juízo*, desde os tempos de estudo no Instituto de Tübingen. Numa carta a Neuffer de 10 de outubro de 1794, por exemplo, escreve ao amigo sobre suas “ocupações com a estética de Kant” (SW III, p.145) e, numa carta a Hegel, também de 1794, ajunta: “Kant e os gregos são praticamente minhas únicas leituras. Procuro principalmente me familiarizar com a parte estética da filosofia crítica.” (SW III, p.147).

Anunciada repetidas vezes na correspondência desse período, a leitura da estética de Kant juntamente com o estudo dos gregos torna-se fundamental nessa busca de uma poética moderna, perseguida por Hölderlin ao longo de muitos anos de contato com a filosofia. Na *Crítica do Juízo*, mais precisamente na relação mútua e interdependente que o conceito de gênio estabelece entre criação e gosto, natureza e cultura, inspiração e esforço, Hölderlin encontra a fundamentação filosófica necessária para formular a tarefa do poeta moderno de forma geral. Embora Kant, nessa obra, defina o gênio, por um lado, como um “dom natural” por meio do qual fala a própria natureza, como um ato radicalmente criador e produtivo, por outro, ele reitera a necessidade das regras *a priori* do gosto, cuja função consiste em limitar a criação genial, impedindo-a de se tornar exaltação e delírio (*Schwärmerei*). Apesar de ser quase que inteiramente constituído pela atividade da imaginação produtiva, Kant é explícito ao afirmar que o gênio deve formar e limitar essa sua criatividade nas regras do gosto. Na passagem conclusiva do § 50 da terceira crítica, afirma:

O gosto é, assim como a faculdade do juízo em geral, a disciplina (ou educação) do gênio; corta-lhe muito as asas e torna-o morejado e polido; ao mesmo tempo, porém, dá-lhe uma direção sobre o que e até onde ele deve estender-se para permanecer conforme a fins; e na medida em que ele introduz clareza e ordem na profusão de pensamentos, torna as ideias consistentes, capazes de uma aprovação duradoura e ao mesmo tempo universal, da sucessão de outros e de uma cultura sempre crescente. (KANT, 1988, p. 226; B 203).

Ao cortar as asas do gênio exaltado, dando-lhe direção e disciplina, a regra do gosto garante a sucessão de gênios originais, cujos espíritos são mutuamente vivificados pela obra um do outro, sedimentando e possibilitando assim a própria história da arte. Fundado sobre um princípio *a priori*, que garante uma certa universalidade das representações subjetivas, o gosto é definido no § 40 como *sensus communis* (sentido comunitário), como aquilo que, segundo Kant (1988, p. 198; B 160), “torna o nosso sentimento, numa representação dada, *universalmente comunicável*, sem a mediação de conceitos”. Referindo-se a algo que pertence a *todos* os seres humanos – e aqui a investigação transcendental ganha um sentido propriamente antropológico –, o gosto mantém uma relação estreita com o entendimento são, ainda não cultivado, o bom senso entendido no sentido invulgar daquele “mínimo que sempre se pode esperar de alguém que pretende o nome de homem.” (KANT, 1988, p. 195; B 157). No fundo, esse mínimo de entendimento, o bom senso que define o humano como tal, é, segundo Kant, “uma faculdade de julgamento, que na sua reflexão considera em pensamento (*a priori*) o modo de representação de todo o outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana[...]” (KANT, 1988, p. 196; B 157).

Entendido como senso comum, o gosto, definido também como a faculdade de julgar o belo *a priori*, permite aos indivíduos chegarem a um *consenso* em relação a certas obras de arte, consenso que não deve ser confundido com o conhecimento objetivo das ciências. Ao se referir ao são entendimento, pertencente a todo ser humano, a faculdade de julgar o belo *a priori* – ou o gosto – torna possível o reconhecimento, por exemplo, de que a *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero são obras geniais. A própria consagração histórica dessas obras não seria possível sem uma referência ao bom senso universal, que permite a universalização do sentimento subjetivo e meramente individual, bem como a comunicação consensual acerca da obra, particular em sua essência.

Ao situar, portanto, lado a lado, gosto e gênio, Kant procura conciliar duas correntes antagônicas da história da estética, que insistiam ou em afirmar apenas a natureza ou apenas a arte; ou apenas a criação ou apenas a imitação; ou apenas a inspiração ou apenas a técnica. Segundo Kant, pelo contrário, o gênio não é nem apenas a regra do entendimento, nem apenas a riqueza da imaginação, mas ambos ao mesmo tempo, o princípio *a priori* da faculdade do juízo tendo por função ajustar a riqueza da imaginação à legalidade do entendimento. Diferentemente do âmbito da ciência ou da moral, entretanto, em que a regra é determinante, no caso da relação do gênio com o gosto, a regra é utilizada em prol da liberdade da criação, condição sem a qual o produto do gênio carece de originalidade. Para ser original, a obra do gênio, embora formada nas regras do gosto, deve surgir naturalmente diante dos olhos, como se tivesse sido produzida pela própria natureza. Kant não diz que o gênio é a própria natureza, mas que ele é capaz de desenvolver a técnica a tal ponto que sua obra pareça surgir do seio da própria natureza, como uma árvore num bosque ou uma colmeia feita pelas abelhas.

No romance *Hipérion ou o Eremita na Grécia*, de 1798, essa unificação íntima (*innig*) entre arte e natureza, realizada pelo gênio kantiano, é pintada com cores panteístas, à luz do mote do *En Kai Pan*, do Ser-um com o todo. Na passagem a seguir, Hölderlin descreve ao seu jeito esse momento genial em que a natureza e a técnica, a inspiração e o gosto, se tornam uma única coisa, uma espécie de intuição estética do Ser:

Ser um com tudo o que vive! Com essas palavras, a virtude larga a irada armadura, e o espírito humano, o cetro e todos os pensamentos desaparecem diante da imagem do eterno mundo uno, *tal como as regras do artista diante de sua Urânia*, e o destino brônzeo abdica do poderio, e a morte escapa da aliança dos seres, e a indivisibilidade e a eterna juventude encantam, embelezam o mundo. (HÖLDERLIN, 2003, p. 13-14, grifo nosso).

Quando se abdica da visão unilateral do mundo que insiste em enxergar as coisas ou por meio da natureza ou por meio da arte apenas, e se acede à visão do todo, do verdadeiramente uno ou divino, “os pensamentos desaparecem diante da imagem do eterno mundo uno, *tal como as regras do artista diante de sua Urânia*”. Em si mesmo inalcançável, ou alcançável apenas por aproximação infinita, a “imagem do eterno mundo uno” é um ideal regulador, que o artista deve se esforçar ao máximo para alcançar. Nos termos da filosofia kantiana e fich-

tiana, o Ser-Um deve ser visto como uma tarefa moral, um dever-ser que, no caso de Hölderlin, pode ser perseguido esteticamente ou poeticamente. A poética moderna a que se refere Hölderlin nas *Observações sobre Édipo e Antígona*, nesse sentido, tem por função fazer o poeta moderno tomar consciência dessa tarefa. Acima de tudo, ela deve ensinar que o divino, o mundo uno, não está no extremo, mas no intermediário: na boa medida entre o entusiasmo e a sobriedade, entre a inspiração do gênio e a regra *a priori* do gosto, tal como estipulada por Kant.

A lei calculável da poesia perseguida por Hölderlin nos seus últimos textos é um primeiro resultado dessa nova poética inspirada no gênio kantiano e ao mesmo tempo nos gregos. Ela sugere efetivamente o que foi dito: que é preciso encontrar e determinar o *logos*, a racionalidade da poesia, enfim, a relação apropriada entre a imaginação criadora e o entendimento são, de modo que possa se firmar e ser transmitida ao longo do tempo. Num sentido propriamente kantiano, o objetivo dessa poética consiste em encontrar e determinar o princípio *a priori* da criação poética, ou o *a priori* da poesia. Num sentido meramente psicológico, a recorrência ao entendimento são (*gesundes menschen Verstand*) pode ser interpretada – e, de fato, o foi – como uma tentativa derradeira de Hölderlin, diante do prenúncio da loucura que o acompanharia até o último momento de sua vida e que se anuncia já nos seus últimos escritos³, de fixar-se em algo de sólido e “saúdável”. Ao prever a perda total da razão e do bom senso, o poeta pretendeu agarrar-se a qualquer custo numa consciência derradeira, tentando de alguma forma evitar transformar-se no poeta louco, tão criticado por Horácio e mesmo por Kant.

Nos fragmentos intitulados *Reflexões*, Hölderlin procura recriar à sua maneira o preceito poético do gênio de Horácio e de Kant, seu tema consistindo precisamente na busca da medida exata entre bom senso e inspiração, entusiasmo e consciência:

A medida do entusiasmo dada a todo indivíduo singular deve ser tal que, a um com ardor mais vivo, a outro com um ardor mais tênue, possa-se conservar a consciência na medida necessária. O momento em que a sobriedade te abandona, este é o limite de teu entusiasmo. (SW II, p. 520).

A aspiração ao Ser-Um, ao *En Kai Pan*, não pode se converter em loucura simplesmente, abandonando completamente o sentido. O entusiasmo, a inspi-

ração, possui um limite claro, que é o momento em que a sobriedade abandona o poeta. Como dizia Horácio: “[...] quem tem juízo teme o contato do poeta maluco, foge dele.” (HORÁCIO, 1992, p. 68). A observação, aqui, assume a figura de uma condenação da *hýbris*, da desmesura poética, condenação que ganha força na anedota sobre Empédocles, trazida à baila pelo autor romano: “[...] desejoso de passar por um deus imortal”, escreve Horácio (1992, p. 68), “Empédocles saltou, de sangue frio, nas chamas do Etna”. Não há dúvida que a imagem do Empédocles de Horácio tenha se adequado perfeitamente a Hölderlin, que põe em cena o filósofo ou poeta siciliano atirando-se no Etna como forma de expiação de sua desmesura, de sua soberba de se imaginar um deus imortal, ou um ser privilegiado a receber diretamente do mundo divino a inspiração das musas eternas.

Como se lê na primeira estrofe do poema *Metade da vida* (*Hälfte des Lebens*), o poeta, caracterizado pela figura do cisne embriagado de beijos, necessita não obstante mergulhar a cabeça na água abençoada e sóbria (*heiligenüchternes Wasser*):

Vós, ó cisnes delicados,
E embriagados de beijos,
Vós a nuca mergulhais
Em água abençoada e sóbria! (HÖLDERLIN, 1994, p. 137).

Acima de tudo, afirmações como esta deveriam ser suficientes para relativizar a imagem errônea que se formou de Hölderlin ao longo da história como um poeta etéreo e seráfico, para quem a filosofia constituiu apenas uma aventura inconsequente. Se a loucura e a ebriedade acabam, por fim, dominando completamente sua sobriedade e sanidade, isso não significa que ele não tenha lutado até o fim por manter a lucidez e a consciência, qualidades sem as quais toda e qualquer poesia se torna simplesmente impossível. A “lei calculável” da poesia, nesse sentido, aponta para a necessidade de o poeta manter sempre uma relação com o senso comum, com o são entendimento, enfim, com o princípio *a priori* que define o humano, de modo a não se confundir com o próprio deus ou, como afirma Hölderlin nas *Observações*, se acasalar com ele. Hölderlin, seguindo estritamente Kant nesse sentido, empenhou todas as suas forças para delimitar e diferenciar o que pertence ao humano e aquilo que é próprio ao divino, reconhecendo a sua natureza trágica. Em sua teimosia prometeica, o homem, a despeito do conhecimento de seus limites, insistirá sempre em ultrapassá-lo, desobedecendo a lei sagrada e, assim, possibilitando a tragédia, antídoto para os males que ele traz dentro de si.

REFERÊNCIAS

HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

_____. *O canto do destino e outros cantos*. Tradução António Medina Rodrigues. São Paulo: Iluminuras, 1994.

_____. *Sämtliche Werke* (SW). Edição de Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.

HORÁCIO. *Arte poética*. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1992.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1998.

NOTAS / NOTES

¹ *Bemerkungen* über Oedipus. In: *Sämtliche Werke* II (doravante: SW), 1992, p. 849. As traduções dos textos de Hölderlin são todas de minha responsabilidade.

² Os versos de Goethe são: “*Sie haben wegen der Trunkenheit / Vielfältig uns verklagt / Und haben Von unsrer Trunkenheit / Lange nicht genug gesagt. / Gewöhnlich der Betrunkenheit / Erliegt man, bis es tagt; / Doch hát mich meine Betrunkenheit / In der Nacht umhergejagt. / Es ist die Liebestrunkenheit, / Die mich erbärmlich plagt, / Von Tag zu Nacht, von Nacht zu Tag / In meinem Herzen zagt, / Dem Herzen, das in Trunkenheit / Der Lieder schwillt und ragt, / Daß keine nüchterne Trunkenheit, / Sich gleich zu heben wagt. / Lieb-, Lied- und Weinestrunkenheit, / Ob's nachtet oder tagt, / Die göttlichste Betrunkenheit, / Die mich entzückt und plagt*”.

³ O mesmo pode ser visto nas *Bemerkungen* über Pindar. Cf. SW II, p. 757-763.

**THE PRACTICAL PURPOSIVENESS IN
THE DETERMINATION OF A FREE WILL.
THE PARADOXICAL CHARACTER OF
KANT'S *A PRIORI***

Gualtiero Lorini

1. THE APPLICATIVE NATURE OF KANT'S METAPHYSICS

In this essay we will try to address the Kantian concept of *practical purposiveness* in its moral meaning, as it is treated by Kant in the second *Introduction* to the *Critique of the Power of Judgment*, namely, in its application to the determination of a free will. Our aim is to show that this concept allows us to understand an aspect of Kant's articulated use of the *a priori* that at first sight could appear paradoxical.

In the *Introduction* to the *Critique of the Power of Judgment* Kant mentions the principle of *practical purposiveness* in its moral meaning twice, and in both cases he employs this principle as a term of comparison with the well-known principle of *formal purposiveness of nature*. In the first occurrence (at the end of paragraph 3), Kant maintains that the concept of *formal purposiveness of nature* "is also entirely distinct from that of practical purposiveness (of human art as well as of morals), although it is certainly conceived of in terms of an analogy with that." (KU, AA 05: 181; trans. 68). In the second occurrence (in paragraph 4), the moral-practical meaning of purposiveness is associated to the determination of a free will and is employed as an example of a *metaphysical principle* insofar as it is opposed to a *transcendental principle*. While the transcendental principle is a principle "through which the universal *a priori* condition under which alone things can become objects of our cognition at all is represented", the metaphysical principle represents "the *a priori* condition under which alone objects whose

concept must be given empirically can be further determined *a priori*.” (KU, AA 05: 181; trans. 68.)¹

First of all, we need to observe that, since *practical purposiveness* is targeted to the determination of a free will, its subject is represented by the human being and not by nature, like in the case of *formal purposiveness*. Furthermore, Kant’s characterization of the moral-practical sphere seems to contrast here with what he had just stated at the end of paragraph 1 of this *Introduction*. There he talked about moral-practical precepts as “not merely precepts and rules for this or that purpose, but laws, without prior reference to ends and aims.” (KU, AA 05: 163; trans. 61). Thus, if the word “practical” intended as “moral-practical” indicates something “which the concept of freedom alone makes knowable” (KU, AA 05: 163; trans. 61), that is, something excluding any prior reference to ends and aims, one could ask how it is possible that the same word, if associated to the substantive “purposiveness”, indicates, instead, the preliminary *empirical* givenness of the will that must be determined. Maybe we can try to clarify this point by putting the following question: What does it mean, for Kant, that the principle of *practical purposiveness* that we need to think in the determination of a free will, is a *metaphysical* principle?

As it has been pointed out by some interpreters, one of the most relevant transformations operated by the critical turn on the concept of *metaphysics* concerns the way in which we should intend the prefix *meta*. Indeed, it does not merely refer to a dimension that is placed beyond the sensible one, but it rather suggests that metaphysics is also concerned with the way in which understanding comes to be aware of its *a priori* structures and with the application of these structures to sensibility (FICARA, 2006, p. 139). The proper objects of metaphysics, that is, both pure concepts and pure intuitions, are indeed meta-objects insofar as only their application to a representation coming from experience can reveal their nature and function. They are objects which need to be applied to other objects in order to be fully meaningful. It is a matter of a paradox, which is deeply rooted in the critique of reason, and that Kant clearly expresses in one of the first courses on metaphysics that he held after the publication of the *KrV*: the critic looks for “the right with which we use our concepts of reason” (V-Met/Volckmann, AA 28: 389) and finds out that “I can deal with all my concepts only by referring to objects of experience.” (V-Met/Volckmann, AA 28: 389). Nevertheless—adds Kant—we are not in condition

to understand how it concretely happens that principles, which do not come from experience, make sense only if they are applied to experience. (V-Met/Volckmann, AA 28: 395)

The *Metaphysical Foundations of Natural Science* pushes this position to its extreme consequences, since here Kant states that the basis for the application of mathematics to the doctrine of bodies is provided by “a complete analysis of the concept of a matter in general [...], and this is a task for pure philosophy – which, for this purpose, makes use of no particular experiences, but only that which it finds in the isolated (although intrinsically empirical) concept itself.” (MAN, AA 04: 472; trans. 187).

Therefore, here we are dealing with a “genuine *metaphysics of corporeal nature*.” (MAN, AA 04: 472; trans. 187).

This characterization of metaphysics clarifies how a principle can remain a priori even when an empirical component is supposed to be among its presuppositions. As a consequence, even when Kant places the adjective *practical* next to the concept of *purposiveness* in order to provide an example of a *metaphysical principle*, he is not contradicting the a priori nature of the moral dimension that he has stated a few lines before. However, even after this explanation, another urgent question remains at stake: why, as an example of a metaphysical principle, does Kant choose a principle belonging to the moral-practical domain, instead of choosing other more evident examples from the theoretical-speculative domain? This question seems to require an analysis divided into two moments. Primarily we should analyze the process of determination of a free will, in order to discover *whether* and *how* any empirical elements are involved in it. Then, we shall try to understand if the concept of *practical purposiveness* plays a particular role in this process, so as to be legitimately chosen as an example of the special meaning of the *a priori* in Kant’s metaphysics.

2. THE DETERMINATION OF A FREE WILL

For the first of these two moments we need to consider the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Here, once he has stated that good will can be determined only by the moral law, Kant explains the advantage of the practical part of reason compared to the theoretical. Unlike the latter, the former—the practical part of reason—does not depend upon any experience for

the determination of its judgments: “in practical matters, it is just when common understanding excludes all sensible incentives from practical laws that its faculty of appraising first begins to show itself to advantage.” (GMS, AA 04: 404; trans. 59).² Nevertheless, in the following clarification Kant somewhat mitigates such a distinction, since he implicitly asserts the unity of reason, like he does in many other passages of his moral writings. In this case the claim about the unity of reason is carried out by the acknowledgment of a weakness, which is common to both the theoretical and the practical parts of reason. Indeed, even the practical part of reason can come to conflict with itself, so as to originate a *practical dialectic*. Both the theoretical and the practical dialectics are caused by an illegitimate relationship between the empirical and the a priori dimensions. The theoretical dialectic arises from the lack of empirical contents within the ideas of reason, whereas in the practical dialectic the empirical component is illegitimately present in a determination which should be absolutely pure. This empirical tendency can be recognized in

a propensity to rationalize against those strict laws of duty and to cast doubt upon their validity, or at least upon their purity and strictness, and, where possible, to make them better suited to our wishes and inclinations, that is, to corrupt them at their basis and to destroy all their dignity. (GMS, AA 04: 405; trans. 59-60).³

In order to contrast this propensity we must follow the same method we pursued in the theoretical reason, namely, to carry out a “complete critique of our reason.” (GMS, AA 04: 405; trans. 60).

However, as it is well known, in the *Groundwork* Kant does not completely succeed in fulfilling this task, while three years later, in the *Critique of Practical Reason*, he acknowledges the moral law as a *fact of reason*. This definition of the moral law as a *fact of reason*, and freedom as *ratio essendi* of this law, is a good example of what Kant means as a transcendental principle in the *Introduction to the Critique of the Power of Judgment*. Through the *fact of reason* Kant indeed provides only “the universal a priori condition” for an action to be free, and it is not by chance that at the beginning of the *Preface to the Critique of Practical Reason* Kant refers to the “transcendental freedom” (KpV, AA 05: 3; trans. 139), that he considers as absolute. Nevertheless, it is necessary that this freedom could be attributed to the human will, whose faculty to desire is rooted in the empirical dimension. Therefore, there is a need for a *further* determination

a priori of objects “whose concept must be given empirically”. As we have seen, indeed, this determination in the *Critique of the Power of Judgment* marks the difference between transcendental and metaphysical principles. In the second *Critique* the *further* determination concerns freedom and it is provided by Kant through the “practical use of reason” that he describes at the beginning of the *Introduction* of the *Critique of Practical Reason*. In this practical use “reason is concerned with the determining grounds of the will, which is a faculty either of producing objects corresponding to representations or of determining itself to effect such objects (whether the physical power is sufficient or not), that is, of determining its causality.” (KpV, AA 05: 15; trans. 148).

Although this kind of causality has been *justified* in the *KrV*—Kant argues—here it cannot be represented empirically and coincides with the concept of freedom. Thus, exactly like in the *Groundwork*, Kant defines freedom as a *particular kind* of causality (GMS, AA 04: 446). And just because such a particular causality belongs to the human will, Kant is able to demonstrate that only the pure reason, insofar as it is not empirically conditioned, can be practical. In other words, by expressing a transcendental concept like freedom through another transcendental concept like the category of causality—whose reference to experience is clearer and more direct—Kant provides a rational explanation of how we can think the actuality of freedom. But this does not affect in any way the possibility of considering freedom as a concept *a priori*, it rather grounds it.

This characterization of freedom as a particular kind of causality repeatedly emerges in the *Critique of Practical Reason* and is always referred to the determination of will. For instance, in the third chapter of the first book, *On the incentives [Triebfedern] of pure practical reason*, Kant already reveals in the title a negative reference to the empirical dimension. Indeed, he attributes to pure practical reason some *incentives*, by which he usually designates the sensible inclinations motivating human actions. Here we are dealing again with a *particular kind* of *incentives*, as it becomes clear in the determination of the will. Kant does indeed pursue the goal to determine carefully “in what way the moral law becomes the incentive and, inasmuch as it is, what happens to the human faculty of desire as an effect of that determining ground upon it.” (KpV, AA 05: 72; trans. 198). Kant maintains that this determination should take place “not only without the cooperation of sensible impulses but even with rejection of all of them and with infringement upon all inclinations insofar as they could be opposed to

that law [the moral law].” (KpV, AA 05: 72; trans. 199). This clarification may appear redundant, but later on Kant explains it by stating that “so far, then, the effect of the moral law as incentive is only negative, and as such this incentive can be cognized a priori.” (KpV, AA 05: 72; trans. 199). Thus, the peculiarity of the way in which the pure practical reason can have incentives consists in its need to assume the empirical dimension, in order to be able to reject it when determining the will according to freedom. Here we have “the first and perhaps the only case in which we can determine a priori from concepts the relation of a cognition (here the cognition of a pure practical reason) to the feeling of pleasure or displeasure.” (KpV, AA 05: 73; trans. 199). So, in determining the freedom of will Kant has to use the lexicon of the empirical knowledge, in order to express something that otherwise could not be expressed, since it is a matter of an immediate evidence whose reality and validity cannot be deduced as in the case of categories. That is why the pure practical reason can provide paradigmatic examples of metaphysical principles: they need the empirical dimension, in order to be recognized as attributable to the subject, but at the same time they remain a priori with regard to this subject.

At this point we have achieved the first of the two goals that we have set in the first paragraph, namely, we have identified the presence and the role of empirical elements in the determination of a free will. Now, in order to detect the role of the concept of *practical purposiveness* in this process, we need to address the relationship between causality and practical purposiveness as it is stated in a writing published in the same period of the *Critique of Practical Reason*, that is, *On the Use of Teleological Principles in Philosophy*. Here Kant maintains that “no teleology or practical purposiveness” can compensate for our ignorance of the efficient causes in nature. This is particularly true in metaphysics, a discipline in which the subject is called to admit practical laws a priori to indicate an end, “for the sake of which I venture to determine the concept of a cause” (ÜGTP, AA 08: 159; trans. 195-196), a concept which nonetheless does not seem to concern the nature of the object at all, but only “our own goals and needs” (ÜGTP, AA 08: 159-160; trans. 195-196). This clearly testifies that the concept of causality, which was useful to conceive the actuality of the concept of freedom, can be further employed in order to individuate a practical end and therefore a *practical purposiveness*. This concept meets a need that characterizes the human being when he deals with metaphysics, that is, when he has to reconcile the a priori nature of a principle with the empirical component of its actuality. This kind of

tension reaches its peak, but at the same time it finds its solution, in the concept of an “end which is also a duty” as it is treated in the *Metaphysics of Morals*. Through this concept we can also understand why Kant chooses the concept of *practical purposiveness* as an example of a metaphysical principle.

3. THE PRACTICAL PURPOSIVENESS AS AN EXAMPLE OF KANT’S METAPHYSICAL A PRIORI

In the *Introduction* to the *Doctrine of Virtue* of the *Metaphysics of Morals* Kant again needs to presuppose sensibility in the determination of a free will, namely, in the determination of the will according to the practical reason as regards both the form (as in the case of right) and the matter of this will. This material determination of the will according to the practical reason gives rise to the concept of an *end which is also a duty*, a concept through which Kant defines the duty of virtue. It is “an end that could be set against the end arising from sensible impulses.” (MS, AA 06: 381; trans. 513). Also in this case it is clearly a matter of a *particular kind* of end, since duty requires to be fulfilled only because of the respect that it deserves. This applies especially to ethical duties, whose wide obligation escapes any physical constraint. Thus, such a respect for the law is very peculiar for several reasons: 1) it motivates the fulfillment of the ethical duty, 2) its object is defined through the rejection of any sensible inclination, and 3) it determines the will as free since nobody can constrain the subject to accept that end as his own end. For these reasons, this particular concept of finality should be acknowledged as being endowed with a moral-practical dignity that its more immediate and individualistic meaning does not have.

Once stated the moral-practical value of the peculiar finality implied by the fulfillment of the ethical duties, in the *Discussion of the Concept of a Doctrine of Virtue* Kant can define ethics as a “system of the *ends* of pure practical reason.” (MS, AA 06: 381; trans. 513).

As it has been effectively maintained by some scholars, these ends, which are at the same time duties—one’s own *perfection* and the *happiness of others*—can be considered a *rational matter* as opposed to the influence of the sensible matter. According to A. Trampota’s words, these ends must be interpreted as “the material aspect of internal freedom under the conditions of finite rational beings.” (TRAMPOTA, 2013, p. 149,155). Of course one could object

to the suitability of referring to the *Metaphysics of Morals* for clarifying the concept of *practical purposiveness* as it was stated seven years before in the *Critique of the Power of Judgment*. In fact, this choice seems to be not only theoretically, but also historically justified. Indeed, in a course on moral philosophy of the early Nineties, the so-called *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Kant admits the possibility of considering “duties and their grounds of determination in regard to *matter*”, and adds that

apart from the freedom of the action, there is thus another principle present, which in itself is enlarging, in that, while freedom is restricted by the determination according to law, it is here, on the contrary, enlarged by the matter or end thereof, and something is present that has to be acquired. (V-MS/Vigil, AA 27: 542-543; trans. 300-301).⁴

Thus, exactly like in the *Critique of Practical Reason* Kant could talk about *incentives* of practical reason—insofar as before he had rejected any sensible incentive—so, in the *Metaphysics of Morals*, he can not only define ethics as a “system of the *ends* of pure practical reason”—as we have seen—but he can also state that the doctrine of ethical duties, that is, the doctrine of virtue, can be considered a *doctrine of ends* [*Lehre der Zwecke/Zwecklehre*]. Through such a characterization, the doctrine of virtue goes indeed beyond the mere conformity with the law [*Gesetzmäßigkeit*] required by the right, because it has its own “conformity with ends”⁵ [*Zweckmäßigkeit*], a conformity which has nothing to do with the satisfaction of the ends suggested by the inclinations (MS, AA 06: 410; trans. 538).⁶ This purposiveness must be considered as practical and, as such, it must be interpreted as a metaphysical principle. Indeed, the determination of the free will that we reach through this purposiveness remains *a priori* even though it supposes, in order to be fulfilled, a negative reference to the field of sensible inclinations.

This shows the subtle clarification of the concept of *a priori* in Kant’s moral-practical reflection. It is a clarification which is certainly detectable also in Kant’s theoretical philosophy, but which does not reach there the seemingly paradoxical peak it reaches in the moral part. As we have already pointed out at the beginning of this essay, the theoretical reason is targeted to determine the objects of experience and this already explains why its *a priori* structures can acquire a sense only through their application *in concreto*. On the contrary, the fact that the practical reason (in which, by definition, form must precede matter) may admit, albeit negatively or indirectly, empirical components in its work a

priori, is the result of the change which affects the same concept of a *Metaphysics of Morals* between 1785 and 1797.

As P. Guyer has clearly pointed out, in the *Groundwork* Kant uses the term “metaphysics of morals” to designate the pure completely a priori part of moral philosophy, its derivation from the fundamental principle of morality, which is valid for all rational beings and contains nothing empirical (GMS, AA 04: 388). In the *Introduction* to the *Metaphysics of Morals*, however, Kant says that “a metaphysics of morals cannot dispense with principles of application” that take as their “object the particular *nature* of human beings, which is cognized only by experience, in order to *show* in it what can be inferred from universal moral principles.” (MS, AA 06: 216-217; trans. 372). This is the meaning of “metaphysics of morals” used in the title of the work. It is a title that recalls the sense of “metaphysics” as it was employed in the 1786 *Metaphysical Foundations of Natural Science*, a text in which, as we have seen above, the applicative feature of the theoretical side of reason reached its peak (GUYER, 2015, p. 192). But even with regard to the same concepts of *finality* and *purposiveness*, the difference from the *Groundwork* is evident, insofar as the text of 1785 explicitly excluded any reference of the good will to ends, and only admitted that the subject of the good will could represent an independent end in itself (GMS, AA 04: 437).

Hence, we are now in condition of answering the question that we have placed at the end of the first paragraph and that has guided our analysis. By choosing to take the example of a metaphysical principle from the practical part of reason, Kant is emphasizing the unity of reason. Indeed, if in the theoretical part of reason we can find several examples of a priori concepts which require an empirical application for their complete determination, this must be true, *mutatis mutandis*, also for the practical part of reason. The concept of *practical purposiveness in the determination of a free will* is particularly suitable for emphasizing the need of an empirical reference within the *a priori* exactly because it is concerned with a concept like freedom, in which no empirical elements, by definition, should and could play a role.

However, to exclude *tout-court* the empirical dimension from the description of the *a priori*, even the moral-practical *a priori*, means to conceive the concept of “independence from experience” as if experience would not play any role in thinking the *reality* of the concepts a priori. Yet this cannot be true

even for *pure* concepts a priori, like the categories, because—as Kant states in the B-Version of the *Transcendental Deduction* of the first *Critique*—they give rise to knowledge, and have indeed an objective reality, only insofar as they “can be applied to empirical intuitions.” (KrV, B 147; trans. 254).

Doubtless freedom imposes itself as an immediate evidence implied by the fact of reason, but when it is associated to a human will, it cannot avoid confronting itself with the faculty of desire which strives in the human will. Therefore, it seems more appropriate to adopt a conception of the *a priori* in which the “independence from experience” means that the experience is excluded from the *deduction*, but not from the *reality* of the concepts a priori.⁷ This seems to be exactly the case of the concept of the *practical purposiveness in the determination of a free will*. Moreover, this concept seems to exemplify the Kantian conception of the *a priori* as it is affected by Kant’s more general rethinking of traditional metaphysics. In this sense, it is worth remembering that Kant has always defined metaphysics as a discipline dealing with the sources, extent and limits of our knowledge. In so doing, metaphysics is assigned a task by Kant which Locke had assigned to his research on the human cognitive faculty (LOCKE, 1975, p. 43).⁸ This is the reason why it is not surprising that Kant conceives a metaphysical principle as a principle that must, at least partially, go into the realm of experience and walk its trails, until it reaches its limits.

EDITORIAL NOTE

In this essay Kant’s works are indicated with the abbreviation of the German title, followed by volume and page number of the *Akademie Ausgabe*: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, edited by the Königlich-Preußische (now Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900-. For the translation of Kant’s passages we followed, when possible, the *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*.

REFERENCES

FICARA, E. *Die Ontologie in der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

GUYER, P. Freedom, ends and the derivation of duties in the Vigilantius notes. In: DENIS, L.; SENSEN, O. (Eds.). *Kant’s lectures on ethics: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 187-204.

HUTTER, A. *Das Interesse der Vernunft: Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*. Hamburg: Meiner, 2003.

KANT, I. *Critique of pure reason* (KrV). Translation by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. Groundwork of the metaphysics of morals (GMS). Translation by M. J. Gregor. In: _____. *Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 37-108.

_____. Metaphysical foundations of natural science (MAN). Translation by M. Friedman. In: _____. *Theoretical philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 171-270.

_____. Critique of practical reason (KpV). Translation by M. J. Gregor. In: _____. *Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 133-272.

_____. On the use of teleological principles in philosophy (ÜGTP). Translation by G. Zöller. In: _____. *Anthropology, history and education*. Edited by G. Zöller and R. Louden. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 192-218.

_____. *Critique of the power of judgment* (KU). Translation by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. First introduction to the Critique of the power of judgment (EEKU). Translation by P. Guyer and A. Wood. In: _____. *Critique of the power of judgment (supra)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 1-52.

_____. The metaphysics of morals (MS). Translation by M. J. Gregor. In: _____. *Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 353-604.

_____. Kant on the metaphysics of morals: Vigilantius's lecture notes (V-MS/Vigil). Translation by P. Heath. In: _____. *Lectures on ethics*. Edited by P. Heath and J. B. Schneewind, Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 249-452.

KITCHER, P. A Priori. In: GUYER, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 28-60.

LOCKE, J. *An Essay concerning human understanding*. Edited by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

TRAMPOTA, A. The Concept and necessity of an end in ethics. In: SENSEN, O.; TIMMERMAN, J. (Eds.). *Kant's Tugendlehre: a comprehensive commentary*. Berlin: De Gruyter, 2013. p. 139-157.

NOTAS / NOTES

¹ A similar reference to the concept of *purposiveness* in a moral sense can be found also in the *First Introduction* to the *Critique of the Power of Judgment*, though this reference does not appear in the context of a confrontation between transcendental and metaphysical principles: cf. (EEKU, AA 20: 246, trans. 45-46): "Thus nature grounds its lawfulness on a priori principles of the understanding as a faculty of cognition; art is guided a priori in its purposiveness in accordance with the power of judgment in relation to the feeling of pleasure and displeasure; finally morals (as product of freedom) stand under the idea of a form of purposiveness that is qualified for universal law, as a determining ground of reason with regard to the faculty of desire".

² This passage seems to anticipate the primacy of the practical reason over the theoretical, which will be stated in the *Critique of Practical Reason* (cf. KpV, AA 05: 119-121).

- ³ This seems to be a clear example of the articulated idea of “unity of reason” we can appreciate in Kant’s moral philosophy. A. Hutter has aptly defined this unity by stating that it does not subsist *despite* the differences between its parts, but exactly *by virtue of* these differences: cf. Hutter (2003, p. 31).
- ⁴ Moreover, it is worth remembering Kant’s explicit reference to the *Critique of the Power of Judgment* in the *Introduction* of the *Metaphysics of Morals* with regard to the moral characterization of the practical part of philosophy. At the end of this reference Kant stresses that “Hence philosophy can understand by its practical part (as compared with its theoretical part) no *technically practical* doctrine but only a *morally practical* doctrine.” (MS, AA 06: 217-218; trans. 372).
- ⁵ In M. J. Gregor’s translation for the *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, this is the only occurrence of the term *Zweckmäßigkeit* which is rendered by “conformity with ends” and not by “Purposiveness”, maybe in order to stress the juxtaposition with the “conformity with law”.
- ⁶ For the occurrence *Lehre der Zwecke* (cf. MS, AA 06: 381; trans. 514).
- ⁷ For a detailed discussion of the many facets that the concept of *a priori* can assume in this sense, see Kitcher (2006, p. 30-31).
- ⁸ Cf. Locke, 1975, p. 43: “This, therefore, being my purpose—to inquire into the original, certainty, and extent of human knowledge, together with the grounds and degrees of belief, opinion, and assent;—I shall not at present meddle with the physical consideration of the mind”.

THE PURPOSIVENESS OF NATURE, LIFE AND “WHAT ARE THINGS IN THE WORLD THERE FOR?”

Cinara Nahra

A teleological judgement compares two concepts of a natural product: it compares what the product is with what is (meant) to be. But if we think that a product of nature was (meant) to be something, and judge the product as to whether it actually is, then we are already presupposing a principle that we cannot have derived from experience (which teach us only what things are) [...] and so all judgements about the purposiveness of nature, whether they are teleological or aesthetical, fall under a priori principles: a priori principles that belong exclusively to the power of judgement, as its own principles, because these judgements are merely reflective and not determinative. (EE KU, AA 20: 240).

Would the efficient causes in nature be irreconcilable with the final causes? Put this way it seems like an Aristotelian problem, but actually this is one of the most fascinating discussions in Kant's philosophy and we could say that a great part of the coherence and harmony of the Kantian system depends on the answer he gives to this problem.

Kant puts this question in the form of an antinomy, presented not together with the others in the *Critique of Pure Reason* (KrV, B 434/462/472) but presented, instead, in paragraph 70 of the *Critique of Judgement* as follows (KU, AA 05: 386):

Thesis: All production of material things is possible in terms of merely mechanical laws.

Antithesis: Some production of material things is not possible in terms of

merely mechanical laws.

But if we read it, instead, as (KU, AA 05: 387):

The first maxim of the judgment (thesis):

“All production of material things and their forms, must be judged to be possible in terms of merely mechanical laws”.

and

The second maxim of the judgment (antithesis):

“Some products of material nature cannot be judged to be possible in terms of merely mechanical laws (judging then requires a quite different causal law, that of final causes”).

Then these maxims are regulative principles for our investigation (of nature), and so they are not in contradiction. We should always reflect in terms of the principle of the mere mechanism of nature as far as we can, but in dealing with certain natural forms, and even with nature as a whole, we should reflect in terms of another principle (following the antithesis). In the solution of the above antinomy (KU, AA 05: 389) Kant says: “It is indubitably certain that the mere mechanism of nature cannot provide our cognitive power with a basis on which we could explain the production of organized beings”. Then he writes:

The following principle is entirely correct for reflective judgement, however rash and unprovable it would be for determinative judgement: that to account for the very manifest connection of things in terms of final causes we must think a causality distinct from mechanism. (KU, AA 05: 389).

Notice here Kant talks of a principle for reflective judgement. But what does this mean? It means that we are not talking here about how things are, but “as if they were”. It means that we cannot prove that the world is in fact like this, but we must think as if the world is like this.

But hasn't Kant already told us in the Critique of Pure Reason that in relation to knowledge we should always stay within the limit of the pure theoretical reason, avoiding the dogmatic position of going beyond their limit trying to obtain justified and demonstrable knowledge (*episteme*) where it is

impossible to obtain it? So how can Kant now in the *Critique of Judgement* talk about the possibility of admitting that some products of nature cannot be possible to be judged in terms of merely mechanical laws? The answer for this is precisely in the distinction between constitutive (determinative) and reflective principles that Kant proposes. Kant talks about this distinction in the first introduction of the critique of judgement (EE KU, AA 20: 211) where he says:

judgment can be regarded either as merely an ability to reflect, in terms of a certain principle, on a given presentation so as to (make) a concept possible, or as an ability to determine an underlying concept by means of a given empirical presentation. In the first case it is the reflective, in the second the determinative power of judgment.

A clearer explanation is given a bit further on (EE KU, AA 20: 214) when he argues that when reflective judgment tries to bring given appearances under empirical concepts of determinate natural things, it deals with them technically rather than schematically. In other words, it does not deal with them mechanically, as it were an instrument, guided by the understanding and the senses; it deals with them artistically, in terms of a principle.

But which principle is this? What is the principle of reflective judgment? Kant says (EE KU, AA 20: 214) it is the principle of a purposive arrangement of nature in a system, an arrangement made as if it were for the benefit of our judgment, in order to have any chance of finding our way through the labyrinth resulting from the diversity of possible particular laws. Hence judgment itself makes a priori the technic of nature a principle for its reflection.

In the Second *Introduction of the Critique of Judgement* Kant explicitly says: “the principle of purposiveness of nature (in the diversity of its empirical laws) is a transcendental principle” (KU, AA 05: 182) considering a transcendental principle (KU, AA 05: 181) “as one by which we think the universal a priori condition under which alone things can become objects of our cognition in general”. However Kant notices that judgment neither can explain nor determine this technic more closely; nor does it have an objective basis from cognition of things in themselves. He explains that the principle of reflective judgement by which we think nature as a system in terms of empirical laws is merely a principle for the logical use of judgement. Though in its origins it is a transcendental principle (KU, AA 05: 214), it allows us only to regard nature a priori as having in

its diversity the quality of a logical system under empirical laws. The judgment's own principle, according to Kant is (KU, AA 05: 216): "Nature, for the sake of the power of judgement, makes its universal laws specific (and) into empirical ones, according to the form of a logical system". He says that this is where the concept of purposiveness of nature arises.

The idea is very simple actually: what Kant is suggesting is that we have to look at nature as if it was a system that is in order and has a purpose. We have to think of all the laws of nature as if they were a part of a logical system, and, vice versa, we have to think as if nature was a logical system from where all empirical laws derive. This brings us to the concept of technic of nature that Kant defines (KU, AA 05: 219) as nature's causality regarding the form that its products have as purposes, contrasting to the idea of mechanism of nature (KU, AA 05: 219) defined by Kant as the causality nature has insofar as it connects the diverse without a concept underlying the manner of this unification. Nature's technic, however, is only a relation of things to our power of judgement. In other words, we could never prove that nature works, indeed, as art or as a technic, but we must think as if this was the way that nature works. We can only prove that she works as a mechanism, but we think actually as if beyond working as a mechanism nature works, as well, in a purposive way.

To think of nature as a mechanism is actually not contradictory with thinking of nature as a technic, since we are looking at her from two different points of view. When we look at nature as a mechanism we are seeing her from a scientific point of view, where only things that can be proved or shown can be accepted. Nature from a scientific point of view is nothing but a set of natural laws, a set of objects and a set of efficient causes acting and producing effects. From this point of view we don't need to presuppose anything beyond mechanism, not even final causes, because through mechanism we can explain all the natural phenomena. What we cannot conceive through mechanism, says Kant is how organized beings are possible. However, says Kant, at least in view of the character of cognitive power, we must regard mechanism as originally subordinated to a cause that acts intentionally (KU, AA 05: 422).

According to Kant (KU, AA 05: 418):

It is commendable to do comparative anatomy and go through the vast creation of organized beings in nature, in order to see if we cannot discover in it something like a system, namely, as regards the principle

of their production.[...] So many genera of animal share a certain common schema on which not only their bone structure but also the arrangements of their other parts seems to be based: the basic outline is admirably simple but yet was able to produce this great diversity of species, by shortening some parts and lengthening others, by the involution of some and the evolution of others. Despite all the variety among these forms, they seem to have been produced according to a common archetype, and this analogy among them reinforces our suspicion that they are actually akin, produced by a common original mother. [...] From this matter and its forces governed by mechanical law seems to stem all the technic that nature displays in organized beings and that we find so far beyond our grasp that we believe that we have to think a different principle to account for it.

What Kant seems to be saying here is that mere mechanism doesn't explain how life is possible and in order to give some kind of explanation for this we have to go beyond mechanism and to think of nature as having a purpose, exactly as he had already suggested in the preparation for the solution of the antinomy in the paragraph 71 of the Critique of Judgement (KU, AA 05: 389). This kind of explanation, even though it is not *episteme*, demonstrable knowledge, fills yet an explanatory gap that mere mechanism cannot fill. When we think as if nature has a purpose, it is then possible to give some kind of explanation on how organized beings are possible. Life emerges because nature has a purpose and the purpose of nature is to create life (organized beings), and especially, to create rational life. The purposiveness of nature is operating invisibly underlining the whole mechanism of natural laws, giving unity to all these laws, and putting the system in order.

There is no proof that this is the case, but we must think as if it is the case, and this is the reason why this kind of judgement is not determinant, it is reflective. The principle of reflective judgment is precisely the technic of nature, i.e., this purposiveness. Here we do not have any concept, as theoretical pure reason give us, or any idea as practical reason gives, we have a technic, a way to think, a teleological way of thinking. It is not the case that we have abandoned science, a knowledge based on justification, demonstration and efficient causes, since this is the only way to investigate how things work. It is just that beyond science we must see a *telos* and a purpose for all this mechanism. We must see through this mechanism, beyond it, even though this is not science, this is art.

Having distinguished determinative and reflective judgment in the KU, Kant can now reconcile efficient and final causes (KU, AA 05: 412):

As applied to one and the same natural thing, we cannot link or reconcile the mechanical and the teleological principles, if we regard them as principles for explaining one thing from another, i.e., regard them as constitutive principles of determinative judgement [...]. The principle so must lie beyond both, but containing the basis of nature. Now the principle that mechanical and teleological derivation have in common is the supersensible, which we must regard as the basis of nature as phenomenon. But of the supersensible we cannot, from a theoretical point of view, form the slightest determinate and positive concept.

Further on Kant says (KU, AA 05: 413) that all we can do is this: if we happen to find natural objects whose possibility is inconceivable to us in terms merely of the principle of mechanism, so we must rely also on teleological principles.

It seems now that we have the moral of the tale : Living beings for Kant (organized beings) is a natural object and at the same time is something impossible to be explained merely in terms of mechanism, then we have to presuppose a teleological and intentional cause to explain living beings, i.e., to explain....life! Kant writes (KU, AA 05: 413):

Hence we keep to the above principle of teleology viz, the principle that, in view of the character of human understanding, the only cause that can be assumed (in order to account) for the possibility of organic beings in nature is a cause that acts intentionally, and that the mere mechanism of nature cannot at all suffice to explain these products of nature. But we are not trying to use this principle to decide anything about how such things themselves are possible.

What Kant is actually saying here is that the only way to explain the existence of life is presupposing an intentional cause for it, even though it is impossible to explain how this cause works. In other words, we have to presuppose a teleological explanation for life, but we cannot demonstrate or show how it works, how final causes act.

This “*modus operandi*” in Kant isn’t new. In the critique of practical reason Kant had already put forward the ideas of Liberty, God and Immortality as postulates. There he said that we can presuppose these ideas, even though

we cannot prove them. They are not theoretical dogmas (KpV, AA 05: 132) but practical presuppositions, they don't enlarge the speculative knowledge but they confer objective reality to the ideas of the speculative reason and justify concepts. Theoretical reason and practical reason can now be reconciled because their domains are now distinguished and this is why Kant can now say that God, immortality and freedom are postulates of practical pure reason. In doing this he enlarges the pure reason, from a practical point of view, without, at the same time, enlarging the speculative knowledge, exactly as he has announced (KpV, AA 05: 135). In doing this he admits the presupposition of positive freedom, immortality and God, without demonstrating their existence.

What he does in the *Critique of Judgement* related to the principle of the purposiveness of nature is something similar to what he has done in the *Critique of Practical Reason* with these three ideas. The purposiveness of nature is not something that can be proved, and Kant is not enlarging the speculative knowledge proposing this. The purposiveness of nature is something we have to presuppose as well, not for practical reasons here, but in order to make sense of experience in itself, to make sense of Nature as a whole. If we do not presuppose this *telos* the laws of nature will still work but one very important thing in the universe would not be explained ...the emergence of life. The existence of life or the existence of organized beings in Kant's parlance, cannot be explained without the regulative principle of purposiveness of nature. Again it is possible to do the analogy with the postulates of practical reason. In the practical reason Kant would say that we are allowed to admit the existence of God even though it is not possible to scientifically explain how God works or even what God is. The same happens with purposiveness of nature, being impossible to describe how it operates. Taking again the existence of life as a paradigm we have to think as if nature as a whole was orientated for life, even though it is impossible to show how she worked in order to produce it.

Kant writes (KU, AA 05: 415):

It is however quite undetermined, and for our reason forever undeterminable, how much the mechanism of nature does as a means toward each final intention in nature. Moreover because of the above -mentioned intelligible principle for the possibility of a nature as such, we may even assume that nature is possible throughout in terms of both kinds of law (physical laws and laws in terms of final causes operating in universal harmony, even though we have no

insight whatever into how this happens). Hence we also do not know how far we may get with the mechanical kind of explanation that is possible for us. Only this much is certain: no matter how far it will take us, yet it must always be inadequate for things that we have once recognized as natural purposes (*Naturzweck*), so that the character of our understanding forces us to subordinate all those mechanical bases to a teleological principle.

Now the pieces of the puzzle start to fit together. In the paragraph 65 of the Critique of judgment (KU, AA 05: 374) Kant had already defined organized beings as the things considered as natural purposes. Organized beings are nothing but living beings and living beings are then a natural purpose. Mere mechanism cannot explain natural purposes, so mere mechanism cannot explain the emergence of living beings, the emergence of life. So our understanding forces us to look for a teleological principle to explain and understand life and this principle is the principle of purposiveness of nature.

This could be the end of the story but not quite. For Kant there is still another question, possible to be asked only if we go beyond mere mechanism, and the question is (KU, AA 05: 434) “what are things in the world there for?” We arrive here to the concept of a final purpose (*Endzweck*), i.e., a purpose that requires no other purpose as a condition of its possibility. Man is the final purpose of nature, but man as a moral being, as much as any other rational being in the world (KU, AA 05: 323). As Kant said, now we cannot ask for what end does man exist. Man, but only man considered as a *noumenon*, man as moral, man as free in the positive sense of freedom, is the final purpose of creation, is the final purpose of the existence of the world. Here, he can subject all nature and he must not consider himself subjected to any influence of nature in opposition to that purpose (KU, AA 05: 323). In other words the creation of rational beings capable of morality is the final purpose of the world.

To conclude I will say that the promise of the KU is fulfilled. The immense gulf that Kant mentioned existing between the sensible (nature) and the suprasensible (freedom) (AA 20: 176) is now filled. As Kant wrote:

Hence it must be possible to think of nature as being such that the lawfulness in its form will harmonize with at least the possibility of achieving the purposes that we are to achieve in nature according to laws of freedom. So there must after all be a basis uniting the

supersensible that underlies nature and the supersensible that the concept of freedom contains practically.

The basis uniting both is the reflective principle of purposiveness of nature, a teleological principle that doesn't say how the world is but describes the way that we must think as if the world were. It is like if there is a correspondence between the way that our mind works and the way that the laws of nature are connected in a sense that without this teleological presupposition, the laws of nature as a whole, nature as a whole, wouldn't make sense for us. A logical system of empirical concepts is nothing other than a *telos* in the system of nature, an order in the set of laws, a law in the diversity of laws. We don't know if there is, in fact, this order, but we think as if there was one, it is like if our mind was able to see this, even if we don't know if this *telos* is in fact there. But If the world is not like this, it doesn't matter. At the end of the day all that matters is that this *a priori* hypothesis, the teleological way of explaining the world, is able to reconcile efficient and final causes, science and art, mechanism and *telos* and this is a much more beautiful and harmonic view than the one of a world where there is an insurmountable barrier between them.

REFERENCES

- KANT, I. *Critique of pure reason* (KrV B). Translation Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Critique of practical reason* (KpV AA 05). Translation Werner Pluhar. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
- _____. *Critique of judgement* (KU AA 05). Translation Werner Pluhar with a foreword by Mary Gregor. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987.
- _____. First introduction to the critique of judgement (EE UU AA 20). In: _____. *Critique of judgement* (KU AA 05). Translation Werner Pluhar with a foreword by Mary Gregor. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987.

PARTE IV
FILOSOFIA DA HISTÓRIA, FILOSOFIA DO
DIREITO E FILOSOFIA POLÍTICA
PHILOSOPHY OF HISTORY, PHILOSOPHY OF
RIGHT, AND POLITICAL PHILOSOPHY

THE PRACTICAL-REGULATIVE TELEOLOGY AND THE IDEA OF A UNIVERSAL HISTORY IN THE *CRITIQUE OF PURE REASON*

Joel Thiago Klein¹

Before beginning my analysis, let me clarify what I understand by a practical-regulative teleology. While the theoretical-regulative teleology is based on a theoretical interest of reason and makes possible a theoretical use of the ideas of reason and a theoretical teleology, the practical regulative concept is based on a practical interest of reason and makes possible a practical use of the ideas of reason. On the one hand, in practical teleology is in question the idea of a wise and morally benevolent creator of the world and the derivative idea of a morally beneficent nature, i.e., the idea of a nature that fosters the achievement of moral ends to human species. On the other hand, *theoretical teleology* is based solely on the idea of a wise creator of the world and its derivative idea of a well organized nature, but not in the idea of well organized nature that fosters *moral ends*.² Therefore both have different sources and different uses. While one is useful to the field of human action, the other has its utility for the field of cognition.

Moreover, it is also noteworthy that practical-regulative teleology is distinct from practical-*consistutive* teleology. A practical-constitutive teleology would be the description of human actions insofar as they follow from the moral law, that is, with respect to the immanent purposes of the agent's moral will. This could be approximated to the categorical imperative in its formulation as a kingdom of ends and the theory of moral ends presented in the *Doctrine of Virtue*. In turn the practical-regulative teleology goes beyond the limits of action of a single agent's will. It is not the end of an individual agent, but ends of the human

species and to embrace such moral view is necessary to assume a higher point of view of a *Nature*, which acts through *human nature* to ensure the continued progress of its natural dispositions. But this practical-regulative teleology has a different status for reason in its practical use as the practical-constitutive teleology. While practical reason demands without exception that we consider all rational beings as ends in themselves and establishes moral ends, it can not demand that the agent alone realizes the progress for human species. That is why practical-constitutive teleology is part of the answer to the question “What should I do?”, while practical-regulative teleology is part of the answer to the question “What may I hope?” While one refers to duty, the other refers to hope. Before examine the text itself, I must also stress that at no place Kant uses this terminology, but I hope to show in my analysis that the concepts are.

In this paper I defend that there is a practical-regulative concept of teleology “hidden” in the *Canon of pure reason*. According to Kant, *Canon* stands for ‘the sum total of the *apriori* principles of the correct use of certain cognitive faculties in general.’ (KANT, 1998, p. 672; *CPR*, A796/B824). Moreover *there is just one canon of pure reason*, occurring in the *practical use*, i.e., there is only a canon for pure practical laws, namely the moral laws ‘whose end is given by reason completely a priori, and which do not command under empirical conditions but absolutely’ (KANT, 1998, p. 674; *CPR*, A800/B828).

It is in this context of practical philosophy that Kant asserts:

Pure reason thus contains - not in its speculative use, to be sure, but yet in a certain practical use, namely the moral use - principles of the *possibility of experience*, namely of those actions in conformity with moral precepts which *could* be encountered in the *history* of humankind. For since they command that these actions ought to happen, they must also be able to happen, and there must therefore be possible a special kind of systematic unity, namely the moral [...]. (KANT, 1998, p. 678; *CPR*, A807/B835).

If practical reason is legislative, i.e., if practical reason has ‘principles of the possibility of experience’, then it should be possible to encounter these

actions in the ‘*history* of humankind’. This possibility, by its turn, cannot be accidental, but should be given under a ‘special kind of systematical unity’, which could not be proven ‘*in accordance with speculative principles of reason [...]*, since reason has causality with regard to freedom in general but not with regard to the whole of nature, and moral principles of reason can produce free actions but not laws of nature.’ (KANT, 1998, p. 678; CPR, A807/B835).

It is important to keep in mind that the issue under discussion here arise from the context of the famous questions: ‘1. What can I know? 2. What should I do? 3. What may I hope?’ In this case, it might be quite enlightening if one realized that, starting from an ambiguity present in the third question, Kant divides the argumentation of the text into *two parts*. In the first (KANT, 1998, p. 678-682; CPR, A808/B836 - A815/B843), he starts off his argumentation with the notion of a *moral world*, as an intelligible world, to the concept of a *realm of grace*, in which ‘one attends only to rational beings and their interconnection in accordance with moral laws under the rule of the highest good’ (KANT, 1998, p. 680; CPR, A812/B840). Along this line, Kant answers the third question from the perspective of the *moral individual* and tries to legitimate notions as God (who ensures the fair distribution between happiness and being worthy of happiness) and a future life (immortality of the soul) (KANT, 1998, p. 679-680; CPR, A810/B838).

In the second part (KANT, 1998, p. 682-684; CPR, A815/B843-A818/B846), the argument starts from the practical concept of God, as an omnipotent, omniscient, omnipresent and eternal being, and tries to put both the intelligible world (determined by the legislation of freedom) *and the sensible world* (determined by the legislation of nature) *within the same system*. Therefore this systematical unity ‘**leads inexorably to the purposive unity of all things** that constitute this great whole, in accordance with universal laws of nature, just as the first does in accordance with universal and necessary moral laws, and unifies practical with speculative reason.’ (KANT, 1998, p. 682; CPR, A815/B843, **bold letters added**) From this point on, the perspective does not focus on answering the question of individuals’ hope, but opens up the potential view of the *whole human species* and its existence in *this world*. Following this line of thinking Kant continues:

All research into nature is thereby directed toward the form of a system of ends, and becomes, in its fullest extension, physico-the-

ology. This [...] brings the purposiveness of nature down to grounds that must be inseparably connected *a priori* to the inner possibility of things, and thereby leads to a *transcendental theology* that takes the ideal of the highest ontological perfection as a principle of systematic unity, which connects **all things** in accordance with universal and necessary laws of nature, since they all have their origin in the absolute necessity of a single original being. (KANT, 1998, p. 682-683; CPR, A816/B844, **bold letters added**).

The statement that 'all research into nature is thereby directed toward the form of a system of ends' means, in my eyes, a form of practical teleological conception of nature and of world. Even though Kant does not use the term practical-regulative teleology, he is using this concept. This can only be the case, because it is a system that includes the physical nature and relies on the practical concept of the 'ideal of the highest ontological perfection as a principle'. Kant leaves no doubt that he believes that only 'moral theology has the peculiar advantage over the speculative one that it inexorably leads to the concept of a *single, most perfect, and rational* primordial being.' (KANT, 1998, p. 682; CPR, A814/B842). In other words, the ideal of ontological perfection reached from a moral point of view enable us to unify nature and freedom, not in some intelligible world, but throughout its fullest extension until to becoming a 'physico-theology'.

In an opposite interpretation Kleingeld states that when Kant says that '[a]ll research into nature is thereby directed toward the form of a system of ends' (KANT, 1998, p. 682-683; CPR, A816/B844), then it 'remains unclear whether Kant thinks the harmony between nature and morality requires a teleological natural order, or whether a systematic unity of mechanical causal laws might do as well.' (KLEINGELD, 1998, p. 331f) In my view it does not make sense to think that the mechanical laws of nature would permit us to imagine some union between nature and freedom, because the only thing that we are allowed to envision, in the theoretical point of view worked out in the first Critique, is that there is no contradiction between thinking nature and freedom as both being possible (which was established in the resolution of the *Third Antinomy*). However, to idealize such a union in a system, i.e. legitimize the thinking that both build together a system, then this is only possible from the concept of a practical-regulative teleology.³

Regarding the use of such a concept of practical purposiveness or practical-regulative teleology in nature, Kant is carefule enough to add that ‘we still cannot even make any purposive use of knowledge of nature **in perspective of cognition** unless nature itself has introduced purposive unity; for without this we would not even have any reason’ (KANT, p. 1998, p. 683; *CPR*, A816f/B844f, translation modified, **bold letters added**). *This means that one cannot make a theoretical use of a concept of purpose that was aroused and legitimized in the practical use of reason.* If the ‘[m]oral theology is therefore only of immanent use, namely for fulfilling our vocation here in the world by fitting into the system of all ends’ (KANT, 1998, p. 684; *CPR*, A819/B847), then the same occurs with this concept of practical-regulative teleology or practical purposiveness, which is derived from that concept. In other words, the only legitimate use to be made of the concept of practical-regulative teleology is that which promotes the practical ends of reason and does not try to take the place of empirical research regarding the theoretical interest of reason.

From this essentially practical perspective, one can think of human history as a history of progress. After all, “those actions in conformity with moral precepts [...] *could* be encountered in the *history* of humankind”. Like theology, it is possible to say *mutatis mutandis* that this practical-regulative teleology

is in perfect agreement with the moral principles of reason. And thus, in the end, only pure reason, although only in its practical use, always has the merit of connecting with our highest interest a cognition that mere speculation can only imagine but never make valid, and of thereby making it into not a demonstrated dogma but yet an absolutely necessary presupposition for reason’s most essential ends. (KANT, 1998, p. 684; *CPR*, A818/B846).

Based on these essential ends of reason, it is nowonder that three years later Kant wrote an essay entitled *Idea for a universal history with a cosmopolitan aim*. It was intended to develop a universal history according to a practical teleology whose aim was to promote the essential ends of reason: which are *practical ones*. Thus Kant’s philosophy of history is a kind of cognition ‘that mere speculation can only imagine but never make valid’. It is not just reason on its theoretical use, but also and after all the reason on its practical use that tries to build a system. I believe that it is in this way that one should read the passage where Kant says that universal history seeks ‘for exhibiting an otherwise planless

aggregate of human actions, at least in the large, as a *system*' (KANT, 2007, p. 118; *Idea*, 8.29). However, since reason remains within the boundaries of its practical use, it does not have to answer to same criteria than a theoretical use.⁴

If the interpretation presented here is correct, then it can be said that the ambivalence inherent in the question 'What may I hope?' permits a systematic study of the relationship between transcendental philosophy and the philosophy of history and religion. However, even if universal history and religion fall under the same aegis, neither perspectives can be commingled nor can they be seen, strictly speaking, to converge. The philosophy of religion tries to answer the question "What may I hope for *me* when I do what should I?" whereas the philosophy of history seeks to answer the question "What may I hope for *the human race*, when I do what should I?" While the former question focuses on individuals and its answer presupposes another world, the second question focuses on the human species and its response must be adequate to this world. In this sense, the practical interest of reason in a universal history looks for opening

a consoling prospect into the future (which without a plan of nature one cannot hope for with any ground), in which the human species is represented in the remote distance as finally working itself upward toward the condition in which all germs nature has placed in it can be fully developed and its vocation here on earth can be fulfilled. Such a *justification* of nature - or better, of *providence* - is no unimportant motive for choosing a particular viewpoint for considering the world. For what does it help to praise the splendor and wisdom of creation in the nonrational realm of nature, and to recommend it to our consideration, if that part of the great showplace of the highest wisdom that contains the end of all this - the history of humankind - is to remain a ceaseless objection against it, the prospect of which necessitates our turning our eyes away from it in disgust and, in despair of ever encountering a completed rational aim in it, to hope for the latter only in another world? (KANT, 2007, p. 119; *Idea*, 8.30).

Thus, in *Canon* Kant grounds practical-regulative use of teleology on the practical interest of reason to build a system in which freedom and nature form one single system and not simply two no contradictory systems existing side by side, but without articulation. I think that this is Kant's strategy of argument in *Canon*, even though he does not present it in a detailed form. That Kant himself was not satisfied with his answer is evident by the fact that he returned to this point in others two *Critiques*. Although the character of the argument are still

in nuce, the *Idea* essay is not a dogmatic error because it is legitimized on the basis of practical-regulative use of the ideas of reason, whose foundation and perspective is moral-practical from the beginning.

Finally, it is important to point out that the peculiar nature of the question about hope refers to a possible future state of things, so this is a theoretical question whose answer must also be theoretical: “‘If I do what I should, what may I then hope?’ is simultaneously practical and theoretical, so that the practical leads like a clue to a reply to the theoretical question and, in its highest form, the speculative question.’ (KANT, 1998, p. 677; *CPR*, A805/B833). When we ask about what we may hope, we seek to know how something may happen in the future if we act from duty. Doing what I should, I want to know what I have right to hope for. This is a theoretical question that looks for a theoretical answer, but which essentially depends on an praxis, an action from duty. Therefore, this is a theory of a peculiar kind, a theory which is theoretical useless. It is a theory sustained and driven by practical reason, so it is a theory legitimized only for a practical use. It is a theory in the same sense that the *GMM* and the *CPrR* are a theory about moral duties or how can we realize them.⁵ Therefore, this concept of *practical-regulative theory* has a completely different meaning as the concept of a *theoretical-regulative theory*.

In Kantian philosophy, theoretical reason cannot assume results of practical reason to build a theory or guide understanding in the search for knowledge, but practical reason can build a theory to satisfy its needs [*Bedürfnisses*] as long as it does not contradicts or hinder the work of theoretical reason.⁶ So the project of a universal history is a theory which is theoretical useless and does not belong as a part of philosophy of nature, but only as a part of philosophy of freedom.

Some final remarks. In order to conclude this paper I just want to make some final remarks. First, in my point of view, the claims set out in the preface of *Idea* can be seen as a reflection on Kant’s aim to instigate and to attract the reader’s attention. It is well known, after all, that this essay was not directed merely at an academic audience. Even its role as popularization is linked to

its practical intention, i.e., to convince the readers and specially the kings of the reality of progress and to encourage their contributions to the same. Kant explicitly points out this practical aspect of the universal history as an influx from philosophy into the political *praxis* in the last lines of *Idea*.⁷

Second remark, the *practical* interest regarding the practical-regulative teleology must not be confused with a *pragmatic* one. In the *GMM*, Kant asserts that 'history is composed pragmatically when it makes *us prudent*, that is, instructs the world how it can look after its advantage better than, or at least as well as, the world of earlier times.' (KANT, 1996, p. 69; *GMM*, 4.417n) Prudence only cares about the sagacity of achieving a durable advantage which may well be limited to a particular and selfish interest. History, which is written with *practical* interest, attempts, in turn, to act on the individuals, politicians and on entire generations and *convince* them that the participation in the construction of a world as it should be, namely of a world accordingly to rational moral ends, is not theoretical meaningless. In other words, the universal history presents a way of how a world may be if we act as we should. Due to the difficulty of this enterprise, Kant admits that 'it appears that with such an aim only a *novel* could be brought about.' Although 'strange and apparently absurd' (KANT, 2007, p. 118; *Idea*, 8.29), Kant believes that his philosophy of history still remains extremely *useful* in the practical field and in accordance with the practical interest of reason insofar as this theory protects morality from skeptical attacks of philosophers ('as such in *Abbé de St. Pierre* and *Rousseau*') (KANT, 2007, p. 114; *Idea*, 8.24) and of *political moralists*. It is no wonder that this becomes one of the main topics of the historical-political writings of the nineties, as such in *On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice* (KANT, 1996, p. 304-309; 8.307-313), *Toward perpetual peace* (KANT, 1996, p. 331-351; 8.361-386) and *The conflict of faculties* (KANT, 2001, p. 297-309; 7.79-94).

REFERENCES

- GUYER, P. *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge: University Press, 2000.
- _____. Kant's teleological conception of philosophy and its development. In: HEIDEMANN, D. (Ed.). *Kant yearbook 1*. Berlin; New York: De Gruyter, 2009. p. 57-97.
- KANT, I. *Gesammelte schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademieder Wissenschaftenzu Göttingen. Berlin, 1900.

_____. Groundwork of the metaphysics of morals. In: GREGOR, M. (Ed.). *Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 37-108. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

_____. Idea for a universal history with a cosmopolitan aim. Translation Allen Wood. In: ZÖLNER, G.; LOUDEN, R. (Ed.). *Anthropology, history, and education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 107-120. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

_____. *Critique of the power of judgment*. Translation Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

_____. *Critique of pure reason*. Translation Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

_____. Critique of practical reason. In: GREGOR, M. (Ed.). *Practical philosophy*. Cambridge University Press, 1996. p. 133-272. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

_____. Conjectural beginning of human history. Translation Allen Wood. In: ZÖLNER, G.; LOUDEN, R. (Ed.). *Anthropology, history, and education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 160-175. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

_____. On the common saying: that may be correct in theory, but it is of no use in practice. In: GREGOR, M. (Ed.). *Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 273-310. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

_____. On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy. Translation George di Giovanni. In: WOOD, A.; GIOVANNI, G. (Ed.). *Religion and rational theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 19-38. (The Cambridge Edition of the works of Immanuel Kant).

_____. The conflict of faculties. Translation Mary Gregor and Robert Anchor. In: WOOD, A.; DI GIOVANNI, G. (Ed.). *Religion and rational theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 233-328. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: zur geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

_____. Kant on the unity of theoretical and practical reason. *The Review of Metaphysics*, v. 52, n. 2, p. 311-339, 1998.

_____. Nature or providence? On the theoretical and practical importance of Kant's philosophy of history. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. LXXV, n. 2, p. 201-219, 2001.

NOTAS / NOTES

¹ Professor of Ethics and Political Philosophy at the Federal University of Rio Grande do Norte (UFRN), Brazil. This research received financial support from CAPES / DAAD and CNPQ (477298 / 2013-3). Some version of this paper was published in Portuguese at *Analytica* ([UFRJ]), v. 18, p. 47-81, 2014).

² This became clearer in further works like, for example: "Although the proper concept of *wisdom* represents only a will's property of being in agreement with the highest good as the *final end* of all things, whereas [the concept of] *art* represents only competence in the use of the suitable means toward *optional ends*, yet, when art proves itself adequate to ideas the possibility of which surpasses every insight of human reason (e.g. when means and

ends reciprocally produce one another, as in organic bodies), as a *divine art*, it can also, not incorrectly, be given the name of wisdom - or rather, not to mix up concepts, the name of an *artistic wisdom* of the author of the world, in distinction from his *moral wisdom*. Teleology (and, through it, physicotheology) gives abundant proof in experience of this artistic wisdom. But from it no inference is allowed to the moral wisdom of the author of the world, for the natural law and the moral law require principles of entirely different kinds, and the demonstration of the latter wisdom must be carried out totally *a priori*, hence in no way be founded on the experience of what goes on in the world. Now since the concept of God suited to religion must be a concept of him as a moral being (for we have no need of him for natural explanation, hence for speculative purposes); and since this concept can just as little be derived from the mere transcendental concept of an absolutely necessary being - a concept that totally escapes us - as be founded on experience; so it is clear enough that the proof of the existence of such a being can be none other than a moral proof." (KANT, 2001, p. 25 / 8.256n.).

- ³ In order to support her interpretation Kleingeld makes reference to one passage from the *second Critique* (KANT, 1996, p. 256; *CPrR*, 5.145) and another from the *third Critique* (KANT, 2002, p. 341; *CJ*, 5.478f.). According to her reading, in both passages Kant left open the possibility of a connection between freedom and nature mediated by the concept of *theoretical teleology*. I propose, however, an alternate reading of both passages. The point in the second Critique is that none can prove that such a unit is impossible, but then Kant emphasizes that, for *our* reason, this unity is possible only under the presupposition of a wise and *moral* author of the world, to whom we think in analogy with our way of think and acting, therefore according to a teleological thinking. The issue in the third Critique is that *moral theology* is possible without *physical teleology* but only with practical reason. However, *moral theology* could not possibly represent the unity of reason without *moral teleology*, or it would not be possible to represent the unity between nature and freedom in *this world*, i.e., for us is not possible to envision the unity of reason without moral teleology. I believe that the only way to make this link between nature and freedom conceivable is by way of the concept of practical-regulative *teleology*.
- ⁴ In this case I disagree with Kleingeld (2001, p. 210) who claims that Kant uses a moral concept to answer a theoretical question. If my interpretation from *Canon* is correct, also for the practical reason raises the question of systematicity of the empirical world, especially regarding the history of human beings. Regarding her interpretation of the difference in the use of the concepts of nature and providence in the practical point of view I agree with her.
- ⁵ In the writing *On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice* this concept of a practical theory becomes explicit: 'A sum of rules, even of practical rules, is called *theory* if those rules are thought as principles having a certain generality, so that abstraction is made from a multitude of conditions that yet have a necessary influence on their application.' (KANT, 1996, p. 279; 8.275) 'But in a theory that is based on the *concept of duty*, concern about the empty ideality of this concept quite disappears. For it would not be a duty to aim at a certain effect of our will if this effect were not also possible in experience (whether it be thought as completed or as always approaching completion); and it is theory of this kind only that is at issue in the present treatise.' (KANT, 1996, p. 280; 8.276f.).
- ⁶ This topic is discussed for example in the *CPrR*: "Thus by the practical law that commands the existence of the highest good possible in a world, the possibility of those objects of pure speculative reason, the objective reality which the latter could not assure them, is postulated; by this the theoretical cognition of pure reason certainly receives an increment, but it consists only in this: that those concepts, otherwise problematic (merely thinkable) for it, are now declared assertorically to be concepts to which real objects belong, because practical reason un-avoidably requires the existence of them for the possibility of its object, the highest good, which is absolutely necessary practically, and theoretical reason is thereby justified in assuming them. But this extension of theoretical reason is no extension of speculation, that is, no positive use can now be made of it for *theoretical purposes*. [...] But when once reason is in possession of this increment, it will, as speculative reason, go to work with these ideas in a negative way (really, only to secure its practical use), that is, not extending but purifying, so as on one side to ward off *anthropomorphism* as the source of *superstition* or specious extension of those concepts by supposed experience, and on the other side *fanaticism*, which promises such an extension by means of supersensible intuition or feelings - all of which are hindrances to the practical use of pure reason, so that the removal of them certainly belongs to an extension of our cognition for practical purposes, without contradicting the admission that for speculative purposes reason has not in the least gained by this: (KANT, 1996, p. 248f.; *CPrR*, 5.134ff.) I argue extensively about this point in my paper: [...]

- ⁷ See also the example of the Anthropology's lesson of *Menschenkunde* (1781/1782): "Um nun die Ehrbegierde der Fürsten anzureitzen, solchen erhabenen Zwecken nach zu streben, und für das Wohl des ganzen menschlichen Geschlechts zur arbeiten, würde eine Geschichte, die bloß aus cosmopolitischer Absicht geschrieben wäre, von erheblichen Nutzen seyn. Eine solche Geschichte müßte bloß das Weltbeste zu ihrem Standpuncte nehmen, und nur diejenigen Handlungen des Andenkens der Nachkomme würdig machen, welche die Wollfhahrt des ganzen menschlichen Geschlechts betreffen." (KANT 25 (2).1202f.) Regarding the propagandistic and practical intention of the universal history, the following reflections written between 1775-1776 are also illustrative: *Refl.* 1436, 15.628. 01-02; *Refl.* 1438, 15.628.10-24; *Refl.* 1440, 15.629.16-18; *Refl.* 1441, 15.629. 20-23.

A PRIORI PRINCIPLES OF FREEDOM, EQUALITY AND INDEPENDENCE IN KANT'S PHILOSOPHY OF HISTORY

Sandra Zákutná

The paper deals with Kant's philosophy of history and its integral part – political philosophy – and focuses on the relationship between the a priori elements of right and experience with political reality in the context of Kant's project of perpetual peace. It primarily focuses on the notions of freedom, equality and independence about which Kant says they are the a priori principles of the civil state. Kant explicitly characterized them in the work *On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'* and the paper tries to look at these three principles in all three areas of public right: political right (*Staatsrecht*), international right (*Völkerrecht*) and cosmopolitan right. The aim of the paper is also to think over Kant's a priori principles on the one hand, and real political praxis on the other, and to show that both, the idea of perpetual peace as a universal idea of reason and empirical experience, i.e. political practices, are crucial for understanding Kant's project of philosophy of history.

In the work *On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'* Kant describes civil state (*bürgerlicher Zustand*), regarded purely as a lawful state (*rechtlicher Zustand*), as based on the a priori principles of: "1. The *freedom* of every member of society as a *human being*, 2. The *equality* of each with all the others as a *subject*. 3. The *independence* of each member of a commonwealth as a *citizen*." (TP, AA 08: 290). He continues that "these principles are not so much laws given by an already established state, as laws by which a state can alone be established in accordance with pure rational principles of external human right" (TP, AA 08: 290). The a priori legislator here is pure reason and all these principles are necessary for the civil constitution of a commonwealth.

According to Kant, man's *freedom* as a human being is based on the fact that everyone may pursue their happiness as long as it does not infringe upon the freedom of others and everyone must accept that others have the same rights. Each member of the commonwealth has the innate right of freedom, as this member is a human being, a being capable of possessing rights which should be protected by laws of the general will (TP, AA 08: 291). Man's *equality* as a subject of a state means that all "who are subject to laws are the subjects of a state, and are thus subject to the right of coercion along with all other members of the commonwealth" (TP, AA 08: 291). The only exception in this case is a single person, the head of state, through whom alone the rightful coercion of all others can be exercised. But all people are equal as subjects before the law, which is, again, the pronouncement of the general will.

The *independence* of a member of the commonwealth as a citizen, i.e. as a co-legislator, explains Kant as follows:

For all right depends on laws. But a public law which defines for everyone that which is permitted and prohibited by right, is the act of a public will, from which all right proceeds and which must not therefore itself be able to do an injustice to any one. And this requires no less than the will of the entire people (since all men decide for all men and each decides for himself). For only towards oneself can one never act unjustly. But on the other hand, the will of another person cannot decide anything for someone without injustice, so that the law made by this other person would require a further law to limit his legislation. Thus an individual will cannot legislate for a commonwealth. For this requires freedom, equality and *unity* of the will of *all* the members. And the prerequisite for unity, since it necessitates a general vote (if freedom and equality are both present), is independence. (TP, AA 08: 294f).

A citizen is anyone who has the right to vote, is his own master (*sui iuris*) and has some property. The basic law, coming from the general, united will, is the social contract which has to be based on the wills of all private individuals in a nation to form a common, public will (TP, AA 08: 297).

One of the conditions for setting up a state is that men must adhere to some kind of civil constitution and Kant adds that any legal constitution conforms to one of the three following types:

(1) a constitution based on the *civil right* of individuals within a nation (*ius civitatis*). (2) a constitution based on the *international right* of

states in their relationships with one another (*ius gentium*).(3) a constitution based on *cosmopolitan right*, in so far as individuals and states, coexisting in an external relationship of mutual influences, may be regarded as citizens of a universal state of mankind (*ius cosmopoliticum*). This classification, with respect to the idea of a perpetual peace, is not arbitrary, but necessary. (ZeF, AA 08: 349).

Understanding the a priori principles of freedom, equality and independence in complexity of Kant's philosophy of history, all three areas of public right should be taken into consideration. The process to establish any type of this constitution was marked by many hardships and to secure rights for everyone, people had to accept universal violence and the subsequent distress which makes them accept the coercion advocated by reason itself. It was accepted by people and the same principle should be adopted by states. Kant explains that on this principle it will be possible to approach the idea of perpetual peace, and states will finally enter a cosmopolitan constitution which would work as a lawful federation under a commonly accepted international right (TP, AA 08: 310-311). In *Perpetual Peace* Kant says that it may sound hard but the problem of setting up a state can be solved even by a nation of devils so long as they possess understanding (ZeF, AA 08: 366). Right represents a restriction of freedom of individuals which is then compatible with the freedom of everyone else and it is public right which makes it possible – even through coercion (restriction of freedom). A civil constitution is thus “a relationship among *free* men who are subject to coercive laws, while they retain their freedom within the general union with their fellows. Such is the requirement of pure reason, which legislates *a priori*” (TP, AA 8: 290). The laws are produced by the united general will that guarantees their rightfulness.

Following Kant's project of philosophy of history, Kant argues that permanent universal peace can be secured by “international right, based upon enforceable public laws to which each state must submit (by analogy with a state of civil or political right among individual men)” (TP, AA 8: 312). This, however, represents only one part of approaching perpetual peace because securing permanent peace means that the a priori principles of freedom, equality and independence are present in all three areas of public right – political, international and cosmopolitan right. Kant deals with the interconnection between the three areas of public right in the work *Perpetual Peace* in which he formulates three

definitive articles of a perpetual peace that would guarantee formally instituted state of peace. The first definitive article of a perpetual peace says that “*The Civil Constitution of Every State shall be Republican.*” (ZeF, AA 08: 349). In the argumentation Kant explains that it is because a republican constitution is founded upon three principles which he calls “innate and inalienable rights” and “the necessary property of mankind”: firstly, the principle of *freedom* for all members of a society (as men); secondly, the principle of the *dependence* of everyone upon a single common legislation (as subjects); and thirdly, the principle of legal *equality* for everyone (as citizens) (ZeF, AA 08: 349).

Second Definitive Article of a Perpetual Peace says that “*The Right of Nations shall be based on a Federation of Free States*” because when individuals were able to group themselves into nation, each state, for the sake of its own security, can and ought to demand of the others that they should enter along with it into a constitution, similar to the civil one, within which the rights of each could be secured (ZeF, AA 08: 354). The right of nations shall be based on a federation among free states and this federation should preserve and secure the freedom of each state. International right of states is another step in the way to the highest universal principle of cosmopolitan right. In this context, Kant writes about the international right that: “[t]he problem of establishing a perfect civil constitution is subordinate to the problem of a law-governed external relationship with other states, and cannot be solved unless the latter is also solved.” (IaG, AA 08: 24). Here is a similarity with the situation of people forming a state and with the fact that there exists the same antagonism among states as there is among men. People entered society because of antagonism and the same principle can be applied to states. Kant says that states enter the state of peace and security only “after many devastations, upheavals and even the complete inner exhaustion of their powers” (IaG, AA 08: 24). These negative experiences would not have been necessary if states had listened to reason “abandoning a lawless state of savagery and entering a federation of peoples in which every state, even the smallest, could expect to derive its security and rights not from its own power or its own legal judgement, but solely from this great federation (*Foedus Amphictyonum*), from a united power and the law-governed decisions of a united will” (IaG, AA 08: 24).

Without the federation of states perpetual peace could not be approached. Everything should be subordinated to the idea of perfect constitution which would be able to last forever and states should realize that

instead of permanent preparations for war it is necessary to set laws which would guarantee cosmopolitan state with free and equal citizens of the world and security of states. According to the works *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* and *Perpetual Peace*, states must gradually realize that wars are unnecessary, dangerous and expensive and that the only way how to live a good life is to “indirectly prepare the way for a great political body of the future, without precedent in the past” (IaG, AA 08: 28). Kant hopes that in accordance with cosmopolitan right mankind is able to enter a phase where all the conditions for “a universal *cosmopolitan existence*” (IaG, AA 08: 28), would be fulfilled. In this type of society, there are new rules on which people have agreed, and state guarantees people’s rights and their freedom.

The last – third article – specifies the subject of universal hospitality and Kant says that “*Cosmopolitan Right shall be limited to Conditions of Universal Hospitality*” (ZeF, AA 08: 357). Hospitality is here a juridical principle, a legal duty. It is a cosmopolitan system of law that provides the legal foundation of the federation and it must be accepted by all members of the federation. Kant’s federation is a system of states “whose internal governance is structured by the category of community, expressed in the practical sphere by the idea of *commercium*–reciprocal action and reaction” while “[i]ndependence in a Kantian system is a consequence of reciprocal recognition.” (ANDERSON-GOLD, 2011, p. 237).

In the definitive articles of perpetual peace Kant presents how the a priori ideas of reason can lead to the idea of perpetual peace. However, the political reality is much different from the definite articles and from the a priori principles of right. In *Perpetual Peace* Kant directly describes political practices employed by someone whom he calls “the supposed practitioner”, or political moralist. The practices are described by mottos: 1. *Fac et excusa.*, 2. *Si fecisti, nega* and 3. *Divide et impera* (ZeF, AA 08: 374f). This type of politics is called *sophistry*, i.e., a theory of maxims using the best means for its own profit. These political practices are based on lies, the politician is here called *the man of practices*. Political moralists, or despotizing moralists, or moralizing politicians (men of practices) are called politically smart people operating with political practices – it means tricks (instead of correct behaviour), to ensure their own private advantage. Then, when they want to apply these practices to state and international law they do it through chicanery and despotically formulated coercive laws – they do it mechanically “even in a sphere where the concepts of reason only allow for lawful

coercion, in keeping with the principles of freedom, which alone makes possible a rightfully established political constitution. The supposed practitioner believes he can solve this problem empirically, ignoring the idea of reason [...]" (ZeF, AA 08: 374). The true system of politics shall, however, be a continuous process of society in which priority of law is clear and it becomes basis for political action. Kant illustrates it on the example of two types of politicians: political moralist and moral politician who are compared with principles of practical reason – a *material* principle and a *formal* principle. Kant describes the *material* principle, i.e. its *end*, as an object of the will and connects it with political moralist, and the *formal* principle, i.e. the principle which rests on man's freedom in his external relations as: "Act in such a way that you can wish your maxim to become a universal law (irrespective of what the end in view may be)." (ZeF, AA 08: 377). The formal principle functions as a principle of moral politician "for whom it is a *moral task*, [...], to bring about perpetual peace, which is desirable not just as a physical good, but also as a state of affairs which must arise out of recognising one's duty" (ZeF, AA 08: 377). The final end of man and history can be achieved by following the formal principle which can be guaranteed by practical reason and to achieve it, it means to achieve the state of law. Law is determined by the will of all. "For example", writes Kant, "it is a principle of moral politics that a people should combine to form a state in accordance with freedom and equality as its sole concepts of right, and this principle *is* based not on expediency, but on duty" (ZeF, AA 08: 378).

In connection with duties Kant also mentions philanthropy and respect for the rights of man, both of them being obligatory but as he puts it, while philanthropy is only a *conditional* duty, the respect for the rights of man is an *unconditional* and absolutely imperative one (ZeF, AA 08: 385). He is then able to formulate principle of public right in the following way: "All maxims which *require* publicity if they are not to fail in their purpose can be reconciled both with right and with politics." (ZeF, AA 08: 386). Politics has many tasks, one of its most important is to remain in harmony with the aim of the public through making it satisfied with its condition and the maxims should be in harmony with public right – because "only within this right is it possible to unite the ends of everyone" (ZeF, AA 08: 386).

Through the description of political practices Kant named the key problems of everyday politics in the form of empirical reality and illustrated

the distinction between what is really happening in politics and what should be happening according to the a priori core of politics. In Kant's argumentation, it is possible to see that in the relationship of what *is* and what *ought to be*, he always prefers what *ought to be*. He asks how it is possible to achieve realization of public right so that it is in accordance with politics and says that "if we consider it absolutely necessary to couple the concept of right with politics, or even to make it a limiting condition of politics, it must be conceded that the two are compatible" (Zef, AA 08: 372). The most important moral task is to bring about perpetual peace and the true system of politics is necessarily connected with the idea of public right. In the writing *On a Supposed Right to Lie from Philanthropy* Kant explains the relationship between right and politics and its principle derived from practical reason in the following way:

Now, in order to progress from a *metaphysics* of right (which abstracts from all conditions of experience) to a principle of *politics* (which applies these concepts to cases of experience) and, by means of this, to the solution of a problem of politics in keeping with the universal principle of right, a philosopher will give 1) an *axiom*, that is, an apodictically certain proposition that issues immediately from the definition of external right (consistency of the *freedom* of each with the freedom of everyone in accordance with a universal law); 2) a *postulate* (of external public *law*, as the united will of all in accordance with the principle of *equality*, without which there would be no freedom of everyone); 3) a *problem* of how it is to be arranged that in a society, however large, harmony in accordance with the principles of freedom and equality is maintained (namely, by means of a representative system); this will then be a principle of *politics*, the arrangement and organization of which will contain decrees, drawn from experiential cognition of human beings, that have in view only the mechanism for administering right and how this can be managed appropriately. Right must never be accommodated to politics, but politics must always be accommodated to right. (VRML, AA 08: 429).

Kant explains the reason why the a priori form of politics is important and he comments on the importance of the a priori principles of reason in connection with practice derived from experience also in the writing *Theory and Practice* where he illustrates it on the example of political constitution:

Nowhere does practice so readily bypass all pure principles of reason and treat theory so presumptuously as in the question of what is needed for a good political constitution. [...] Thus all constitutions which have

lasted for a sufficiently long time, whatever their inadequacies and variations, produce the same result: the people remain content with what they have. If we therefore consider the *welfare of the people*, theory is not in fact valid, for everything depends upon practice derived from experience. But reason provides a concept which we express by the words *political right*. And this concept has binding force for human beings who coexist in a state of antagonism produced by their natural freedom, so that it has an objective, practical reality, irrespective of the good or ill it may produce (for these can only be known by experience). Thus it is based on *a priori* principles, for experience cannot provide knowledge of what is right, and there is a *theory* of political right to which practice must conform before it can be valid. (TP, AA 08: 305f).

Although this describes the political right, the relationship between a priori principles and empirical reality would be similar in the international right. Cosmopolitan right has an a priori status based on universal principles approaching perpetual peace.

Kant's philosophy of history presents a system of many (unsuccessful) attempts but Kant believes that in all parts of public right it is true that what is valid in theory is also valid in practice. There is always an inevitable need for the a priori principles of right because only through them it is possible to understand what to approach. To approach the ideal of perpetual peace, the a priori principles are necessary and they ought to be recognised also in the realm of experience. On the other hand, because the idea of perpetual peace is only an ideal, which can never be fully achieved, the right can never make political action useless. Kant's philosophy of history explains the political issues through the level of civil society, federation of states and global legal state in the form of perpetual peace representing the regulative idea of right "derived a priori by reason from the ideal of a rightful association of men under public laws as such" (MS, AA 06: 355). Perpetual peace is the highest political good which is the highest idea to be approached by the cosmopolitan right. While the civil right reflects the fundamental freedom, equality and independence of people, and the international right represents a parallel among people and states, the cosmopolitan right guarantees these principles on a cosmopolitan level for all people as citizens of the world.

REFERENCES

ANDERSON-GOLD, S. Cosmopolitan right: state and system in Kant's political theory. In: BAIASU, S.; PIHLSTRÖM, S.; WILLIAMS, H. (Ed.). *Politics and metaphysics in Kant*. Cardiff: University of Wales Press, 2011. p. 235–249.

KANT, I. On a Supposed right to lie from philanthropy. In: GREGOR, M. J. (Ed.). *Practical philosophy*. Translation M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 605–616. (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

_____. Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose. In: REISS, H. B. (Ed.). *Kant. political writings*. 2nd ed. Translation H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 41–53. (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

_____. On the common saying 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'. In: REISS, H.B. (Ed.). *Kant. Political writings*. 2nd ed. Translation H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 61–92. (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

_____. Perpetual peace: a philosophical sketch. In: REISS, H.B. (Ed.). *Kant. Political writings*. 2nd ed. Translation H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 93–130. (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

_____. The Metaphysics of morals. In: REISS, H.B. (Ed.). *Kant. Political writings*. 2nd ed. Translation H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 131–175. (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

THEME AND VARIATION: FOUCAULT'S HISTORICAL APRIORITY AS CRITICISM OF KANT'S CONCEPT OF A PRIORI

Marita Rainsborough

INTRODUCTION

Current criticism is focusing on a priori knowledge and the differentiation between a priori and a posteriori knowledge, in particular with regard to their objectives and their significance. The starting point for a consideration of a priori knowledge and the differentiation between a priori and a posteriori is, as a general rule, a "background theory of knowledge (or justification)." ¹ (CASULLO, 2013, p. 250). The focus in this context is on a correct interpretation of the objectives of the concept being criticised and, in addition to differentiating between varying forms of knowledge, simultaneously on an appropriate characterization of knowledge in general. Foucault's criticism of Kant's concept of a priori knowledge develops into both a new concept of a priori knowledge and the differentiation between a priori and a posteriori as well as also a new concept of knowledge in general. By limiting a priori knowledge in the sense of formal knowledge to the field of mathematics and logic as the condition for valid judgements and the subordination of this field to the historical a priori, which provides the conditions under which formal structures such as mathematical formulae may occur in specific historical situations in accordance with the rules of discursive practice, the conditions of reality for knowledge are subjected to certain historical conditions. Foucault argues that the position of a priori knowledge continues to be logical, coherently justifiable and significant – however only within the context of the concept of its historiography. Does Foucault succeed in refuting the wide-ranging criticism of a priori knowledge by means of

his new formulation of the a priori? Does he interpret Kant's theory of apriority adequately in this context? Is he able to overcome Kant's theoretical implications, which, by characterizing human cognitive faculties as transcending time, result in an anthropological definition, and once again rehabilitate a priori knowledge?

KANT'S APRIORITY AND THE CONCEPT OF *ACQUISITIO ORIGINARIA*

Kant's doctrine of the natural acquisition of a priori knowledge is simultaneously a criticism of the doctrine of innate ideas as expounded by, for example, Plato and Descartes, and of the empirical view of aposteriority represented by Aristotle or Hume. Kant's theory can be seen as a theory which mediates between empiricism and innatism, the latter both in the form of the concept of existing as well as also potentially inborn ideas.² Oberhausen (1997, p. 129) writes in this context of Kantian conciliatory thought.³

Kant's doctrine of the *acquisitio originaria* is not a completely new theory on the origins of cognition drawn from a radical rejection of all traditional explanations. Kant rather more combines elements of the empirical with elements of the innatist approach. In his own understanding he thus reconciles empiricism with innatism. (OBERHAUSEN, 1997, p. 132).

This theory of the natural acquisition of apriority is demonstrated particularly clearly in the following quotation taken from Kant's work:

Nevertheless, in the case of these concepts [sc. space, time and the categories], as in the case of all cognition, we can search in experience if not for the principle of their possibility, then for the occasional causes of their generation, where the impressions of the senses provide the first occasion for opening the entire power of cognition to them and for bringing about experience, which contains two very heterogeneous elements, namely a *matter* for cognition from the senses and a certain *form* for ordering it from the inner source of pure intuiting and thinking which, on the occasion of the former, are first brought into use and brings forth concepts.⁴ (B 118 in OBERHAUSEN, 1997, p. 118).

This theory addresses aspects concerning issues of the origin and validity of cognition and their extent. According to Kant, a priori ideas develop independently of objects deriving from the rules or laws of cognition; the nature

of the power of cognition and/or cognitive capacities;⁵ through experience respectively on the ‘occasion of experience’.⁶

Sensory impressions initiate action on the part of human reason; action which consists of the ordering of these impressions according to logical rules and laws. These rules, which are intrinsically integral to reflecting human understanding as a force, originate from a priori terms resulting from this activity. Put in other words – pure terms originate from the implementation of the *usus intellectus logicus*. (OBERHAUSEN, 1997, p. 117).

He continues, “The acquisition of space and time, pure forms of intuition, takes place analogue to this process.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 117). They also presuppose sensory impressions. Kant writes on this subject, “That all our cognition begins with experience is undoubted; how else should the exercising of the cognitive faculty be awakened if not by things which touch our senses [...]? *According to time* no cognition within us precedes experience, which is the beginning of everything” (B1). Oberhausen notes, “The laws of reason define cognition a priori.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 105). Kant’s a priori can thus, as Oberhausen correctly establishes, not be viewed simply as synonymous with inborn in the sense of the doctrine of inborn ideas⁷ as is the case when Kantian theory is interpreted as a variation of innatism. In his theory of acquisition Kant attributes a priori ideas to rules of thought, thus formal logic becomes the basis of transcendental logic. Logic for Kant is an a priori science; he no longer bases it in ontology. “Kant thus achieves the derivation of categories from the forms of judgement and ideas from the forms of conclusion contained in *The Critique of Pure Reason*, the so-called metaphysical deductions, on the basis of his theory of acquisition.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 38). For Oberhausen, the *acquisitio originaria*⁸ represents on the one hand a ‘background theory’ which was never fully developed and, on the other, the key to the epistemological turning point of 1772. (OBERHAUSEN, 1997, p. 37). It allows Kant to avoid referencing God, who, as for example in Descartes’ work, authenticates the validity of inborn ideas.⁹ Kant rejects the “referencing of God as the explanation for the origin and validity of cognition”; merely assuming the validity of the laws of cognitive faculty on which these are based by reason of their nature. He does, however, insofar refer to a connection to the doctrine of the inborn idea by rejecting “a purely empirical explanation for the origin of cognition.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 114). This thus explains why Kant continues to employ certain terms derived from the doctrine

of the inborn idea. (Cf. OBERHAUSEN, 1997, p. 114). “The turning away from the basing of logic on ontology, which had, to all purposes, already been carried out by Reimarus, had, sooner or later, to result in a fundamental reassessment of the relationship between the logical truth of terms and statements concerning the metaphysical truth.”¹⁰ (OBERHAUSEN, 1997, p. 111).

Together with the term *acquisitio derivativa* the term *acquisitio originaria* derives from natural law and thus juristic/juridical diction.¹¹ Kant transplants the term *acquisitio originaria* to the sphere of epistemology. “The manner in which Kant transplants the term *acquisitio originaria* from its established sphere to a completely new one of epistemology can, over and above this, serve as an example of Kant’s idiosyncratic method of coining terms.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 121). Kant himself refers to this conceptual origin in legal discourse:

The Critique admits absolutely no implanted or inborn *ideas*. One and all, whether they belong to intuition or to concepts of the understanding, it considers them as *acquired*. But there is also an original acquisition (as the teachers of natural right call it), and thus of that which previously did not yet exist at all, and so did not belong to anything prior to this act. According to the Critique, these are, *in the first place*, the form of things in space and time, *second* the synthetic unity of the manifold in concepts; for neither of these does our cognitive faculty get from objects as given therein in themselves, rather it brings them about, a priori, out of itself (*Discovery* BA 68).¹² (OBERHAUSEN, 1997, p. 123).

The metaphysical deduction¹³ of the categories based on forms of judgement relates to the aspect of the origins of ideas and, according to Oberhausen, has a place-holder function as regards the theory of *acquisitio originaria*, whereby the, in some cases, absence to a large extent of the term in Kant can be explained.

Kant’s a priori theory encompasses the a priori forms of sensualism, space and time; the a priori ideas of the intellect and reason; the categories and the ideas which “determine the use of reason in the entirety of all experience according to principles”.¹⁴ Apriority can, according to Kant, be defined by its determination; by thought itself and by the independence of experience; through purity – its characteristics are necessity and strict generality – and it displays an affinity to logic.

The laws of logic, for Kant, preserve truth in the sense that they preserve truth about the world as we understand it. Thus, we can see that Kant is giving us a transcendental argument for the apriority of logical principles. No world would be comprehensible to us if it did not incorporate some logical principles. And these must be the same as the principles that we use to comprehend things. Thus, we constitute the empirical world in accordance with our principles of logic. (MARES, 2011, p. 171).

According to Kant, a statement concerning things is, in itself, impossible. The search for purely a priori forms of knowledge, in particular with regard to synthetic judgements which expand knowledge, is linked to Kant's attempt to create a philosophy within the scope of which metaphysics is accorded a scientific status, i.e. goes beyond speculative knowledge, allowing a clear differentiation to be made between knowledge and belief. Purity, necessity and strict generality as criteria for this type of knowledge guarantee trans-temporal certainty and validity. In addition to theoretical knowledge, practical action by means of the categorical imperative is also based on a priori knowledge,¹⁵ just as, in the *Critique of Judgement*, the term is used to substantiate teleological knowledge, which forms the basis of the Kantian philosophy of history. It is thus possible to differentiate in Kant's work between epistemological, ethical and aesthetic/teleological apriority. In contrast to Foucault Kant views a priori knowledge as, by virtue of its truth respectively certainty, dependability and universal validity, primarily knowledge providing the foundation for all areas of philosophy; for the concept of philosophy itself and regarding human beings in the anthropological and political context. The basis for this is his concept of man as a citizen of two worlds, as *homo phaenomenon* of the sensory world and as an intelligible being (*homo noumenon*).

FOUCAULT'S HISTORICAL A PRIORI AS A CRITICISM OF KANT'S APRIORITY

Today's alternative concepts of geometry, arithmetic and logic display a historical rootedness in the Kantian view of apriority. "It seems that Kant's view has the same problem with logic as it does with geometry." (MARES, 2011, p. 172). Kant's concept of space remains rooted in Euclidean geometry; his concept of time within the scope of the idea of the infiniteness of the world – a world without beginning or end – contradicts current physical models: "The same

complaint can be made about Kant's view of time. Our intuition of time, Kant claims, is of something with infinitely long duration and no start. It may be that, in fact, time had a starting-point in the Big Bang, and may well have an end in a big crunch." (MARES, 2011, p. 181). Foucault's criticism of the Kantian assumption of a specific inventory of the a priori forms of sensualism; the categories of understanding and the ideas of reason based on the use of rules and/or laws of cognitive powers whose analysis allows a complete listing of a priori forms, terms and ideas through their referencing of formal logic allows an innovative understanding of apriority to become clear in Foucault's work. His referencing of Kant's apriority can be understood as a historiography of the Kantian ideas of a priori; a form of the "theory of the relative a priori." (Cf. MARES, 2011, p. 122). Foucault writes of an 'épistémologie historique' (Cf. GORIS, 2014, p. 3). According to Foucault, apriority is subject to continuous societal and historical changes and can, also in its scope, only be more clearly conceived of within the scope of complex analytical procedures. This function is performed by discourse analysis, itself based on empirically given material, in an archaeological process which is, additionally, supplemented by a genealogical process of power analysis. In Foucault's work knowledge proves itself to be formed by discourses which are based on specific rules of formation, also offering subject positions for the individual, which in turn are subject to specific power strategies.

While Kant primarily bases his deduction of a priori ideas on logic, Foucault takes as his starting point the historic material of a given archive which contains all the rules characterizing a discursive practice and which he views as the entirety of the factually formulated discourses of an epoch. In this context, Foucault not only takes into consideration linguistics; practices and rituals – the medial basis is also incorporated by means of the 'dispositif'. The examination of monuments results in the development of fundamental categories, rules, relationships, subject positions, etc. for an era. Foucault seeks in particular to identify the rules of in- and exclusion; of the distribution of standpoints and their scarcity through which the discourses of an era are structured. In this context fundamental statements are not only of a linguistic nature but rather can, for example, take the form of graphic curves or mathematical formulae. In contrast to Kant Foucault's concern is not to undertake a precise examination of the specificity of individual cognitive powers but rather to identify their structuring according to fundamental, historically differing rules of formation in cognitive processes within the scope of which they are likewise addressed. Space and time

in Foucault's work, for example, are thus not solely sensory concepts but rather phenomena which are linked to all cognitive abilities and, in historical terms, are differently conceived of and shaped. For Foucault the history of knowledge is also the history of space; he combines space and the ordering of knowledge. He develops a topological foundation for all thought; Foucault's theory of space must thus be viewed as the basis for understanding his philosophy overall. The absolutely unthinkable respectively the unspeakable of an era cannot be contained in its knowledge system; it can only appear on the fringes. Discourses must thus be organized according to rules which are specific to a given epoch in order for them not to be excluded from the sphere of the speakable, thus, for example, to be considered as madness. The outcome is an order of things based on time-specific oppositions such as, for example, true and false, normal and pathological, reasonable and mad. The outcome is a historical *a priori* which defines the cognitive possibilities of an epoch. The endowment with reason itself is subject to historical conditions.

In *The Order of Things* Foucault defines the term 'historical *a priori*'¹⁶ as follows:

"This *a priori* is what, in a given period, delimits in the totality of experience a field of knowledge; defines the mode of being of the objects which appear in that field; provides man's everyday perception with theoretical powers and defines the conditions in which he can sustain a discourse about things which is recognized to be true."¹⁷ (FOUCAULT, 1974, p. 204).

He defines the three epistemes of similarity, representation and man¹⁸ as the respective historical *a priori* of the historical eras of the Renaissance, the Classical age and the modern era.¹⁹ In addition to this, he clarifies the term within the context of his methodological work *The archaeology of knowledge* in the chapter 'The historical *a priori* and the archive', in which he presents his method of archaeology and clarifies the central terms such as discourse, discursive formation, statement, archive, etc.

Moreover, this *a priori* does not elude historicity: it does not constitute, above events, and in an unmoving heaven, an atemporal structure; it is defined as the group of rules which characterize a discursive practice [...]. The *a priori* of positivities is not only the system of a temporal dispersion; it is itself a transformable group. (FOUCAULT, 1981, p. 185).

Each archaeological analysis poses the question of its fundamental historical *a priori*, “What historical *a priori* provided the starting-point from which it was possible to define the great chess board of distinct identities established against the confused, undefined, faceless and, as it were, indifferent background of differences?” (FOUCAULT, 1974, p. 27). He also poses the question, “What were the conditions for this emergence; the price which, as it were, had to be paid for this, its consequences on the real and the manner in which the linking of one specific with specific modalities of the subject for an era, for an area and for given individuals allowed the historical *a priori* to constitute a possible experience.”²⁰ (FOUCAULT, 2005, p. 778). The search for conditions leaves room for the question of power. Foucault’s concept stands in the tradition of criticism of the Kantian understanding of the *a priori* which, although it attacks this understanding’s transtemporal validity, however wishes to retain the constitutive character for cognition as the requirement for the possibility of knowledge and thus Kant’s transcendental question.²¹ “What we end up with, in this tradition, is thus a relativized and dynamical conception of the *a priori* [...], but which nevertheless retain the characteristically Kantian constitutive function of making the empirical natural knowledge thereby structured and framed by such principles first possible.” (FRIEDMAN, 2008, p. 370). In this regard, Foucault’s theory of the historical *a priori* demonstrates similarities to Thomas Kuhn’s theory of the paradigm shift (KUHN, 2012). Kuhn also references Kant:

Though it is a more articulated source of constitutive categories, my structured lexicon [= Kuhn’s late version of ‘paradigm’] resembles Kant’s *a priori* when the latter is taken in its second, relativized sense. Both are constitutive of *possible experience* of the world, but neither dictates what that experience must be. [...] The fact that experience within another form of life – another time, place, or culture – might have constituted knowledge differently is irrelevant to its status as knowledge. (KUHN, 1993, p. 331f.).

While Kuhn primarily focuses on the history of science and paradigms which evoked its changes over time, Foucault is, over and above this, concerned with the constitution of knowledge in general; he presents a new, modified form of epistemology which does not take its cue from the cognitive subject and incorporates practices of the constitution of knowledge and the handling of knowledge. Foucault’s *apriority* is thus simultaneously linked with a new conception of the subject.

CONCLUSION

While in Kant's work, as in Foucault's, the acquisition of a priori cognition increases with experience, Kant envisages the activation of a specific inventory of pure forms, terms and ideas, while in the case of Foucault a historical openness of the a priori must be assumed which even human beings, as epistemes, are subject to. It is not the endowment of the human cognitive ability which is examined but rather the defined structuring of discursive formations. These include the historically variable constitutive conditions of the subject itself to an equal extent. The archaeological search for historical a priori is thus a continuous task, representing, in particular with regard to the relevant present, a socio-political function and, in terms of our own formation, also an ethical-political one. While Foucault initially identifies epistemes as epoch-structuring historical a priori, he differentiates between types of historical a priori for individual discourses which become increasingly more precise in their diversity and particularity. In contrast to Kant's apriority, which concerns in equal measure the concept of the subject, ethics, aesthetics and socio-historical processes in general, Foucault transfers his concept of historical apriority to his theory of knowledge; does not, however, apply it to the field of power, a fundamental theory in his philosophy. In Foucault's work apriority remains primarily linked to the field of cognition and to processes relating to the formation of the subject. While Kant, for example with regard to ethics, questions the generalizability of personal maxims and views moral laws, the categorical imperative, as a given in a priori terms, for Foucault ethics are sited in particular in the application of self-technologies for the forming of the self, also as a moral subject in the socio-historical context and linked to the concept of life as art. Foucault differentiates between historical forms of power and historical combinations of forms of power, his discursive analytical instruments are not, however, made accessible for his genealogical work and referenced to the power practices which constitute them. While in Kant's work the concept of apriority must be viewed as constitutive for his entire philosophy, in Foucault's case it remains primarily limited to discursive analysis and thus to the field of knowledge. In other areas Foucault only discusses the idea of historicity and processuality in general without further modifying, developing and specifying the concept of apriority. The link between knowledge, power and subject could, taking the concept of historical apriority as its starting point, be defined more precisely and further developed. It can thus be concluded that Foucault does not give sufficient consideration to Kant's apriority, failing to exploit

any possible lessons to be derived from Kant – also in terms of critical content. Seen from a different perspective, Foucault's drawing of boundaries with regard to the usability of the concept of apriority can be understood in the sense of the Kantian critical stance. The concept is subjected to a pragmatic reduction of its radius of application and thus also its usability and significance. The apriority resulting from Foucault's work is, in the final instance, a paradigmatic consolidation of experience; is an apriority in aposteriority.

REFERENCES

- BROCKER, M. *Kants Besitzlehre. Zur Problematik einer transzendentalphilosophischen Eigentumslehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.
- CASULLO, A. Articulating the A Priori-A Posteriori distinction. In: ____; THURLOW, J. C. (Ed.). *The A priori in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 249-273.
- FOUCAULT, M. *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- ____. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- ____. Die wissenschaftliche Forschung and die Psychologie. In: _____. *Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits*. Band I: 1954-1969. Edition Daniel Defert and François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. p. 196-222.
- ____. Foucault. In: *Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits*: Band IV: 1980-1988. Edition Daniel Defert and François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. p. 776-782.
- FRIEDMAN, M. Transcendental philosophy and Apriori knowledge: a neo-Kantian perspective. In: BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (Ed.). *New essays on the A priori*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008. p. 367-383. (Reprinted).
- GORIS, W. L' a priori historique chez Husserl et Foucault. In: *Philosophy: Foucault: a priori, phénoménologie et histoire de la raison*. Paris: Les Éditions De Minuit, 2014. n. 123. p. 3-27.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 1-22. Preußische Akademie der Wissenschaften. Bd. 23. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24. Berlin: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900.
- KUHN, T. *The Structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- ____. Afterwards. In: HORWICH, P. (Ed.). *World changes: Thomas Kuhn and the nature of science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993. p. 311-339.
- MARES, E. *A Priori*. Durham: Acumen Publishing, 2011.
- OBERHAUSEN, M. *Das Neue Apriori: Kants Lehre von einer 'ursprünglichen Erwerbung' apriorischer Vorstellungen*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997.

NOTAS / NOTES

- ¹ In this regard, Casullo differentiates between theory-neutral and theory-dependent arguments.
- ² “When Kant describes his doctrine of the origins of a priori thought as *acquisitio originaria* he is, on the one hand, thus making clear in what is almost a polemic manner that these ideas are *acquisiti* and thus cannot be inborn. On the other, while these ideas may be acquired, they are not, however, *derivative* from the senses as are empirical ideas, but rather *originaria* since they do not derive ‘from things’ but rather our cognitive capacity brings them ‘out of themselves as a priori’ (*Discovery* BA 68).” (OBERHAUSEN, 1997, p. 127). This quote from Oberhausen as well as all subsequent quotations from German texts are translated by Alison Fry.
- ³ “The aspiration to solve contentious issues not by the mere refutation of one or more stances but rather to reconcile both conflicting viewpoints with one another following impartial examination, thus overcoming the dispute from the inside out, is an expression of the fundamentally conciliatory attitude which Kant shares with his peers.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 129). In this context Oldenburg refers to Herman Schmalenbach’s work *Leibniz* (1921). Kant himself writes on this subject, “When men of good understanding [...] state absolutely contrary opinions, then in accordance with the logic of all probabilities it is appropriate to direct the greatest attention to a certain middle way which allows both parties to remain in the right to a certain extent” (A 23f.). Hinske attributes Kant’s antithesis to the Protestant controversy theory of the 17th and 18th centuries. See also his essay *Kant’s Weg*.
- ⁴ Oberhausen argues that there is a certain similarity between Leibniz’ concept of a virtual inborn cognition and Kant’s idea of the *acquisitio originaria*. (OBERHAUSEN, 1997, p. 119). Leibniz is, however, not the only author in the history of philosophy to have adopted the premise of the potentially inborn idea. This theory of the dependency of Kantian argumentation on Leibniz’ theory is, for this reason among others, not undisputed among researchers.
- ⁵ Kant’s theory of laws which, independent of objects, have their origins in the nature of the power of cognition respectively the cognitive faculty, are based on Reimarus, who developed these ideas. (Cf. OBERHAUSEN, 1997, p. 105). “The question which, as a result, inevitably occurs concerning how definitions and statements correspond to the objects themselves is one which Reimarus admittedly did not pose but rather Kant.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 106). He continues, “Kant was the first person to think the thought of the autonomy of reason through to the end and, by problemizing this congruence between laws of thought and nature, to identify the consequence of autonomizing reason.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 106).
- ⁶ Kant used the formulation ‘on the occasion of experience’ for the first time in 1766 in his essay *Träume eines Geistersehers* [Dreams of a Spirit-Seer]. (Cf. OBERHAUSEN, 1997, p. 115). “Experience is not the source of these terms but rather merely the cause for initiating the activity of the human mind. During this process pure terms are generated which are thus originally acquired.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 115). Kant does not, however, yet attribute any positive guidance of cognition to the pure terms in this essay. (Cf. OBERHAUSEN, 1997, p. 116). “The occasion of experience’ has, since Plato, also been constitutive for the doctrine of the inborn idea, which Kant does not, however, elaborate in his philosophic-historical argumentation. Oberhausen argues that this enables Kant to present his theory as a solution. “By integrating the momentum of the ‘occasion of experience’ into his approach he is able to present his theory of the *acquisitio originaria* as a model for conciliation and thus as the solution of the old dispute between innatism and empiricism.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 134). This hypothesis, however, is of a speculative nature and imputes a dishonest handling of the history of philosophy to Kant.
- ⁷ Oberhausen writes on this subject in Note 19, “Nevertheless the shortsighted equating of Kant’s a priori with the inborn evidently persists.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 28).
- ⁸ Kant had already developed the basic idea for this theory in Paragraph 8 of his inaugural dissertation of 1770, first describing it as the *acquisitio originaria* in a polemical pamphlet aimed against Eberhard in 1790. “[T]he passage in the polemical pamphlet of 1790 is the only one in which Kant himself terms his theory of the origin of a priori thought as *acquisitio originario*, whereby it can, in this context, also be assumed that the reason was the purely external one of being forced to engage with the opponents of his philosophy.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 122).

- ⁹ Oberhausen writes in this context, "His principal objection is, however, that the assumption that certain ideas are God-given is incorrectly derived from an explanation which makes any further enquiry impossible, thus ruining philosophy." (OBERHAUSEN, 1997, p. 76). This type of explanation can be attributed to laziness and convenience.
- ¹⁰ Oberhausen asserts that Kant continued to assume the congruence between laws of thought and laws of things until 1772. "Not until 1772 does Kant draw the necessary conclusion from the autonomizing of reason and invert the relationship between the logical and the metaphysical truth by, to use the well-known phrase from the preface to the second edition of the *Critique of pure reason*, only cognizing in things that which we place in them." (OBERHAUSEN, 1997, p. 112). Oberhausen continues, "The doctrine of the *acquisitio originaria* is, however, based not only on this central change of direction in Kant's thinking but rather more also supplies the solution for the problem of defining in their entirety the terms used to constitute the world of phenomena." (OBERHAUSEN, 1997, p. 112). And: "Kant's so-called metaphysical deduction, the derivation of categories from types of judgement and of ideas from types of conclusion, is thus nothing more than the comprehension of the *acquisitio originaria* of these terms." (OBERHAUSEN, 1997, p. 112). The same applies to the *facultas cognoscendi inferior*, sensualism, with its pure forms space and time, which have their origins in the original establishment of this power of cognition. (OBERHAUSEN, 1997, p. 113). The laws of cognitive faculty may be inborn, "this may not, however, be understood in the sense that God created or implanted them." (OBERHAUSEN, 1997, p. 113).
- ¹¹ In Paragraph 10 of the doctrine of *The metaphysics of morals* Kant writes, "I acquire a thing when I act (efficio) so that it becomes mine. – An external thing is originally mine when it is mine even without the intervention of a juridical act. An acquisition is original [recte: an original acquisition, however, is] original and primary when it is not derived from what another had already made his own. There is nothing external that is as such originally mine; but anything external may be originally acquired when it is an object that no other person has yet made his." (AB 76). On Kant's term 'original acquisition' in the doctrine see: BROCKER, M. *Kants Besitzlehre. Zur Problematik einer transzendentalphilosophischen Eigentumslehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, p. 103. Oberhausen believes that the origins of the theory of original acquisition in the context of the development of legal doctrine is probable. (OBERHAUSEN, 1997, p. 129).
- ¹² "He then identifies this 'original acquisition' according to its Latin counterpart 'acquisitio [...] originaria' (BA 71)." (OBERHAUSEN, 1997, p. 123).
- ¹³ In common with 'antinomy' the term 'deduction' is also derived from a jurisprudential respectively a legal philosophy vocabulary. (Cf. OBERHAUSEN, 1997, p.123).
- ¹⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Dial. 1, 2nd Para. (I 334–Re 402); and – in a derived form – postulates, which presume a deduction of synthetic a priori propositions.
- ¹⁵ "The success of the Kantian project, however, rests on the derivation of the general moral principle from the supposed facts about good souls or humans as a source of values." (MARES, 2011, p. 152). Mares comments further on Kant's apriority in moral philosophy: "As in the case of Kant's theoretical philosophy, we can criticize the transcendental arguments themselves, but the attempt to find objective moral principles without postulating a mind-independent moral reality is admirable. As we shall see in the next chapter, the attempt to do this in moral philosophy is much more plausible than Kant's very similar attempt to give a foundation for logic." (MARES, 2011, p. 153).
- ¹⁶ Foucault already uses the term 'historical a priori' in 1957 in his essay "Scientific research and psychology". In it he writes on a "historical a priori of psychology" (FOUCAULT, 2001, p. 197).
- ¹⁷ To do so he examines the three fields of affluence, natural history and general grammar.
- ¹⁸ In Kant's philosophy man as a citizen of two worlds becomes a historical a priori as episteme which is based on modern human sciences.
- ¹⁹ He dates the Renaissance as lasting from approx. 1500 to approx. 1650; the Classicist era from approx. 1650 to approx. 1800 and the humanist age from approx. 1800 onwards.
- ²⁰ In 1984 Foucault contributed an article to an encyclopaedia of philosophy concerning his own philosophy, which is the source of this quotation.
- ²¹ Kant writes, "I call all cognition transcendental which is occupied not so much with objects but rather with *our mode of cognition* of objects *insofar as this is to be possible* a priori." (KrV, B 25).

A FUNDAMENTAÇÃO A PRIORI DOS DIREITOS HUMANOS EM KANT*¹

Luigi Caranti

Muitas concepções filosóficas dos direitos humanos são atualmente apresentadas como kantianas ou fortemente influenciadas pela intuição kantiana de que os seres humanos têm alguma característica peculiar e fundamental, que — bem entendida — pode servir para fundar o tipo de respeito que os direitos humanos prometem garantir. Outras concepções, provavelmente a maioria no menu filosófico contemporâneo, são popularmente anunciadas como antikanianas, ou ao menos pós-kantianas, devido à sua recusa firme em adotar padrões alegadamente paroquiais de normatividade. Apesar deste leque de referências positivas e negativas, acadêmicos dedicaram relativamente pouca atenção a entender precisamente a concepção de Kant sobre os direitos inatos, como um primeiro passo em direção à identificação do que seria uma teoria autenticamente kantiana dos direitos humanos. Certamente, temos à nossa disposição interpretações sofisticadas da teoria da justiça (*Recht*) de Kant, dos direitos em geral, do direito cosmopolita, da humanidade e personalidade, e de muitos outros conceitos que são relevantes para qualquer teoria dos direitos humanos. Ainda assim, com exceção de uma recente tentativa sistemática feita por Otfried Höffe (2010), ninguém jamais tentou ler o pensamento moral e político de Kant para encontrar nele o que hoje chamaríamos de uma teoria dos direitos humanos.¹

Há uma razão forte para esta lacuna. A ética de Kant é percebida como diametralmente oposta ao esforço, recomendado por praticamente *todos* os especialistas em direitos humanos, de encontrar alguma base intercultural, não

* Tradução de Diogo Ramos, revista por Joel Thiago Klein, a partir original em inglês.

paroquial e possivelmente a-metafísica, sobre a qual os representantes de culturas e tradições profundamente diferentes possam dar seu consentimento. Há ao menos duas características da descrição de Kant sobre os direitos básicos que parecem ir contra esta abordagem sensível ao pluralismo. Para começar, a noção do valor inerente dos seres humanos de Kant depende de uma crença controversa de que sejamos transcendentemente livres, i.e., não explicáveis em nosso comportamento por leis do mundo natural. Além disso, a pressuposição implícita de Kant de que a liberdade individual é o valor moral central é questionada por abordagens alternativas, não ocidentais, que parecem dar prioridade a grupos ou tradições herdadas, como exemplificado pelos questionamentos asiáticos e islâmicos aos direitos humanos.

Apesar de serem plausíveis as razões que mantêm distantes de Kant os filósofos contemporâneos, parece estranho que no rico menu filosófico à nossa disposição hoje uma teoria kantiana dos direitos humanos não tenha lugar algum. Isto é particularmente verdadeiro se nos dermos conta de que Kant teve sucesso em combinar rigidez em certos padrões universais (em particular liberdade e igualdade) com uma flexibilidade surpreendente com respeito à implementação destes padrões *vis à vis* as pluralidades morais de nosso mundo. Kant condenaria a tendência a amenizar os universais da justiça, e consideraria como injustificáveis as violações dos direitos à liberdade e *perfeita* igualdade formal por razões culturais ou religiosas (uma posição que praticamente nenhum teórico hoje teria coragem de aceitar).²Ao mesmo tempo, porém, ele também condenaria a tendência contemporânea de impor forçosamente esta *minima moralia*. Ele epermitiria, pelo contrário, uma maior flexibilidade a cada sociedade em seus progressos na implementação destes padrões.

Esta combinação de rigidez quanto aos princípios e flexibilidade quanto ao tempo e maneira na implementação merece maior atenção do que usualmente é concedido. O capítulo presente oferece apenas um primeiro passo em direção à fundação kantiana dos direitos humanos. Nossa principal ambição é a identificação do material com o qual tal teoria poderia ser desenvolvida. O capítulo analisará, na primeira parte, a ideia de Kant de que temos um direito inato à liberdade “em virtude de nossa humanidade”. Na segunda parte o foco será em nossa “capacidade de nos estabelecer fins”, que Kant considera definidora de nossa “humanidade”. Em particular, lidaremos com a questão de se esta “capacidade” é mais bem entendida como uma forma de liberdade prática ou

antes de autonomia, dois tipos de liberdade bem distintos em Kant. Tendo distinguido entre os dois tipos de liberdade, na terceira parte argumentaremos que é a autonomia, i.e., nossa habilidade de ser agentes *morais*, não meramente a espontaneidade, que serve para Kant como o fundamento último sobre o qual se estabelecem os direitos inatos à liberdade externa e à igualdade formal. Na tentativa de descrever precisamente como a autonomia fundamenta estes direitos, concluiremos propondo um argumento que preenche duas lacunas conceituais: aquela entre o nosso ser autônomo e o nosso ser digno de certo tipo de respeito, e aquela entre o nosso ser digno de respeito e o tipo de proteção que os direitos humanos prometem.

1. “HÁ APENAS UM DIREITO INATO”

Provavelmente o texto no qual Kant mais se aproxima de expressar uma teoria dos direitos humanos, como hoje a entendemos, encontra-se na *Metafísica dos Costumes*, em particular na seção devotada à Divisão Geral dos Direitos. Ali Kant sugere dois modos pelos quais os direitos podem ser divididos, dependendo de se assumimos a perspectiva da ciência do direito ou se consideramos os direitos como prerrogativas morais. Se se faz referência à ciência do direito, a divisão é aquela entre direitos naturais, baseados em princípios a priori, e direitos positivos, criados por um legislador. Se se faz referência aos direitos, entendidos como prerrogativas [*entitlements*] (morais), a distinção é entre direitos inatos e adquiridos. Os primeiros originam de capacidades morais — obviamente inatas — “independentemente de qualquer ato jurídico”, (MS 55, AA VI 237)³ i.e., antes da comunidade civil [*commonwealth*], enquanto os segundos pressupõem o ato de estabelecimento de uma condição civil.

Dada esta divisão geral, bem abruptamente Kant então alega que “Há apenas um único direito inato”, (MS 56, AA VI 237) i.e., a liberdade, entendida como “independência em relação a um arbítrio compulsivo de outrem.” (MS 56, AA VI 237). E ele brevemente explica que temos este direito “em virtude de nossa humanidade”. Para esclarecer este argumento extremamente conciso (quase uma pura asserção), é útil fazer referência à divisão entre os direitos feita por Kant que acabamos de introduzir. Da taxonomia de Kant podemos inferir o seguinte. Nosso direito inato à liberdade negativa (ou externa) tem três características principais: (a) é um direito natural que, enquanto tal, se estabelece sobre

princípios a priori; (b) temos a prerrogativa a ele antes do estabelecimento de uma comunidade civil (mesmo se um Estado seja necessário para o compelir) e (c) ele se deriva de uma capacidade moral. Kant não torna explícito que o direito à liberdade é natural, mas o fato que direitos adquiridos pressupõem a vontade do legislador, enquanto o direito à liberdade, sendo inato, precede a comunidade civil, o que implica por eliminação que seja isto o que ele quer dizer. As características (b) e (c) parecem estar logicamente ligadas de tal maneira que (c) fundamenta (b). É precisamente porque este direito “se deriva de uma capacidade moral” que os seres humanos o possuem mesmo antes do estabelecimento da comunidade civil.⁴ Mas, em última instância, mesmo (a) está baseada (c). De outro modo seria difícil entender por que os humanos possuem este direito natural mesmo antes do estado civil. Segue-se que para entender nosso direito à liberdade externa é crucial explicar a capacidade moral (c) da qual está baseada. Isto é confirmado pela breve referência de Kant à razão pela qual temos um direito à liberdade externa. Ele alega, como dissemos, que cada ser humano a tem “por virtude de sua humanidade”. Na *Metafísica dos Costumes* e em outros lugares, Kant constrói a humanidade como a capacidade “por via da qual [o ser humano] é capaz de se propor fins.” (MS 294, AA VI 387). Mais precisamente, Kant diz que “a capacidade em geral de se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que constitui o elemento característico da humanidade (ao invés da animalidade).” (MS 301, (AA VI 392, minha ênfase). Tal capacidade é o fundamento sobre o qual se baseia nosso direito à liberdade.

A análise desta capacidade crucial e de seu alegado potencial para fundar o único direito inato será objeto do próximo parágrafo. No momento, deixemos-nos notar que Kant interessantemente infere de nosso único direito inato, num modo aparentemente analítico, mais quatro direitos inatos, entre os quais, importantemente, [está] o direito à perfeita igualdade formal. Ele afirma:

A liberdade (a independência em relação a um arbítrio compulsivo de outrem), na medida em que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que corresponde a todo o homem em virtude da humanidade. – A igualdade inata, quer dizer, a independência, que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que, reciprocamente, os podemos obrigar; por conseguinte, a qualidade do homem de ser o seu próprio senhor (*sui iuris*), ao mesmo tempo a de ser um homem íntegro (*iustus*), porque não cometeu ilícito algum com anterioridade a qualquer ato jurídico; por último, também a faculdade de fazer aos outros aquilo que os não

prejudica no que é seu, se les o não quiserem tomar como tal. (MS 56, AA VI 237-8).⁵

Kant considera a derivação destes “quatro direitos humanos implícitos” (HÖFFE, 2010, p. 87) a partir do direito à liberdade como analítica (“eles não são realmente distintos dela”). É por isso que ele alega que eles não são como espécies de um gênero superior (“como se fossem membros da divisão de algum conceito superior do direito”). Na verdade isto implicaria que cada um destes quatro direitos tem uma característica que os diferencia do gênero (o direito à liberdade). No direito à liberdade — Kant acredita — já encontramos as características que precisamos expor nestes quatro direitos adicionais. Vejamos porquê.

Com respeito à igualdade a explicação é simples. Cada indivíduo tem o direito a uma esfera de liberdade cuja extensão é limitada só pela condição de que tal liberdade seja compatível com aquela de todos os outros, de acordo com uma regra geral. Já que quaisquer argumentos que eu tenha para limitar tua liberdade são também *ipso facto* argumentos que tu podes utilizar para limitar minha liberdade (a força da condição de que estas liberdades sejam limitadas de acordo com uma regra *geral*), segue-se que todas as esferas individuais são iguais. De outro modo estaríamos adicionando alguma condição além daquela de compatibilidade. Isto é de importância crucial porque estabelece que nenhuma discriminação a priori entre indivíduos é permitida. Kant não especifica muito bem em que consiste este direito à igualdade, se só no tratamento igual diante da lei ou em algum tipo de acesso igual aos meios necessários de subsistência, ou meramente na oportunidade de obter tais meios. De qualquer modo, é bem claro que ele tem em mente uma proibição de discriminar entre indivíduos por razões que falhem em ter em conta seus status iguais *como seres humanos*. Nenhum fator religioso ou cultural pode justificar a atribuição de porções maiores de liberdade a alguns cidadãos em detrimento de outros. Para dar um exemplo óbvio, os povos decentes de Rawls (1999) seriam portanto considerados como violadores dos direitos humanos.⁶

Assim temos três direitos restantes. Como Höffe (2010, p. 89) corretamente nota, o direito a ser seu próprio senhor segue (“portanto”) do direito à igualdade. Aqui o raciocínio parece ser que se somos todos iguais, ninguém está autorizado a me governar e — o princípio rousseauiano — nenhum indivíduo ou grupo tem o direito de impor sobre mim leis civis às quais eu não tenha

dado meu consentimento. Quase *en passant*, Kant aqui extrai da igualdade um princípio que torna seu direito natural muito mais ambicioso do que os filósofos contemporâneos hoje estão dispostos a aceitar. Tanto dentro da sociedade ou da família, quanto na relação entre o Estado e os indivíduos, os seres humanos são entidades para os quais nada pode ser feito sem seu consentimento explícito ou implícito. Nenhum sistema constitucional que não seja baseado neste princípio fundamental é portanto justificado sob a perspectiva do direito natural.

Também o direito a ser “irrepreensível”, ao menos antes que se tenha executado qualquer ato legal [*vor allem rechtlichen Akt*], segue do direito à igualdade. Höffe defende que Kant expressa aqui o princípio básico de que uma infração moral (por exemplo, falha em ajudar os necessitados) não pode ser transformada *ipso facto* numa infração legal. Outra leitura possível, talvez menos sofisticada, é que “antes de executar qualquer ação legal” deve ser lido como referindo à condição antes do estabelecimento da comunidade civil, nomeadamente como caracterizando o estado de natureza. Aqui todos são irrepreensíveis não porque não haja obrigações morais (nisto Kant acredita afastar-se de Hobbes), mas porque tais obrigações, o que é meu e teu em geral, não podem ser imparcialmente julgadas.

Finalmente, temos o direito a agir como desejarmos, mesmo se isto desagradar a alguém, desde que não cerceie os direitos de outros companheiros iguais. Assim, pode-se legitimamente mentir e prover falso testemunho, já que outros ainda têm a liberdade de acreditar ou não nestas afirmações. Mas a mentira de alguém não pode infringir nos direitos iguais de outrem. Uma coisa é mentir a alguém e mesmo sobre alguém num modo sem consequências. Outra é difamar um agente concorrente. Não importa quão difícil seja estabelecer a distinção na vida real, Kant apela aqui à distinção bem estabelecida no senso comum. Note-se que esta permissão para mentir exemplifica a lacuna entre moralidade e *Recht* a que Kant subscreve. Por esta distinção, Kant exclui qualquer sistema legal relativo à promoção de uma particular visão [de mundo] abrangente. Apesar de nossos direitos naturais inatos serem pré-legais, direitos morais, eles não produzem qualquer “Estado ético”, i.e., um governo que, em virtude de algum compromisso ético substantivo, limite as liberdades dos indivíduos mais do que o necessário para garantir sua compatibilidade. Pelo contrário, eles comandam a construção de uma comunidade civil que defenda nossas esferas iguais de liberdade, ao mesmo tempo em que evitam usar da coerção para promover visões de mundo específicas.

2. “EM VIRTUDE DE SUA HUMANIDADE”

Até agora, apenas introduzimos o que Kant pensou ser nosso único direito humano e por que ele acredita ser possível inferir analiticamente disto quatro direitos adicionais. Agora é tempo de voltarmos à questão central. Qual é fundamento sobre em que se baseia nosso direito à liberdade? Como dissemos, a única indicação fornecida por Kant é que cada ser humano tem este direito “em virtude de sua humanidade [*kraft seiner Menschheit*]”. Também vimos, a partir da divisão entre direitos introduzida por Kant, que por “humanidade” ele quer dizer uma capacidade e que a chave para a compreensão correta da doutrina completa dos direitos inatos de Kant é a determinação exata desta capacidade. Na *Metafísica dos Costumes* e em outros lugares, Kant constrói a humanidade como a capacidade que “é a única por via da qual [o ser humano] é capaz de se propor fins.” (MS 294, AA VI 387). Mais explicitamente, “a capacidade em geral de se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que caracteriza a humanidade (enquanto distinta da animalidade).” (MS 301, AA VI 392, minha ênfase). Na seção seguinte àquela devotada ao direito inato à liberdade, Kant também diz que a humanidade é a “faculdade de liberdade, a qual é totalmente suprassensível” (MS 239) de um ser humano.

Assim temos um direito inato à liberdade (e aos outros quatro sub-direitos) porque somos capazes de nos estabelecer fins. O que isto quer dizer? Como é que a posse exclusiva de uma mera habilidade de nos estabelecer fins nos confere o direito [*entitles*] a qualquer coisa? Se sou capaz de matar a sangue frio por motivos fúteis (como só os humanos e talvez os gatos são capazes), isto certamente não me confere qualquer direito, moral ou o que valha. Por que, então, Kant acredita que nossa capacidade de nos estabelecer fins confere aos seres humanos um direito à liberdade externa? A expressão “capacidade de propor fins”, como está, evoca duas capacidades diferentes, ambas presentes no sistema de Kant: liberdade prática e autonomia. Num sentido que explicaremos logo, ambas são “completamente suprassensíveis”, como Kant diz na definição de humanidade citada acima, pelo menos se isto significar que não podem ser capturadas por uma concepção naturalista dos seres humanos. Dependendo de qual dos dois tipos de liberdade seja lido nesta “capacidade de se estabelecer fins”, o argumento de Kant para a fundação de nosso único direito inato parecerá bem diferente. Incumbe-nos destarte introduzir os dois tipos de liberdade em seus traços essenciais simples e então decidir qual dos dois Kant tem em mente neste contexto.

3. DOIS TIPOS DE LIBERDADE

Notoriamente, para Kant as ações humanas não são plenamente determinadas pelas inclinações sensíveis que normalmente nos motivam. Pelo contrário, dadas quaisquer inclinações, não importa quão fortes, sempre cabe ao indivíduo “endossá-las” ou resistir a elas. Com a bem óbvia exceção das respostas involuntárias a estímulos (como o familiar reflexo do joelho sob uma batida de martelo), Kant crê que o comportamento humano como um todo está sujeito à deliberação racional livre. Isto significa que todas as ações voluntárias provêm da avaliação livre pelo indivíduo de certa regra subjetiva de ação, ou máxima, como Kant a chama. Destarte os humanos escrutinam pelas suas razões a oportunidade (moral ou prudencial) de uma certa máxima e são livres a adotar ou rejeitá-la. Kant por vezes expressa este ponto crucial referindo-se à noção de um *arbitrium liberum*, distinto do *arbitrium brutum* típico dos animais (A533-4/B561-2). Os humanos, nessa teoria, estabelecem-se fins para suas vidas sem serem dirigidos ou plenamente determinados por desejos e necessidades. No máximo, desejos e necessidades *sugerem* um certo caminho de ação. Uma decisão livre por parte do agente para endossar tal caminho, tornando-o deste modo o seu próprio fim, é, porém, sempre necessário. Isto explica a força da cláusula reflexiva (“capaz de *se* estabelecer fins”) que aparece na fórmula acima. Os humanos estabelecem fins *para si mesmos*. Estes fins não são de modo algum impostos sobre eles por forças externas ou paixões internas. Os humanos gozam do que Kant por vezes chama de “liberdade no sentido prático.” (A534/B562).

A noção kantiana de liberdade prática está próxima do que se poderia chamar de agência racional. Esta agência pode ser descrita por meio de duas características essenciais: a) independência de compulsão patológica e b) capacidade de agir com base em imperativos (regras de ação) na perseguição de um dado fim. Destarte os humanos são racionais porque selecionam a regra que guia seus comportamentos (eles não agem aleatoriamente) e são livres para selecionar tal regra. Para dar um exemplo óbvio, se tenho sede, e não vejo razões para que tenha de resistir ou adiar a satisfação resultante da extinção de minha sede, posso livremente escolher a máxima “sempre que um agente X tem sede, ela deve beber”. Como enfatizado por Henry Allison, apesar de aparentemente simples, esta concepção de agência racional é já altamente controversa por dar uma descrição incompatibilista da liberdade humana (ALLISON, 1990). De fato, para Kant a decisão de beber não é plenamente determinada por minha inclina-

ção, nem é determinada por um cálculo mais sofisticado de prazer ou o que valha. A decisão de endossar a máxima em questão é irreduzível a qualquer das muitas causas naturais que experimentamos no mundo sensível (dentro ou fora de nós). A decisão é um ato radicalmente livre da parte do sujeito. Como Kant às vezes coloca, é apenas sob esta condição que eu posso dizer que *eu* executei qualquer ação, em oposição a “algo em mim me fez agir” ou “aquele particular estado objetivo de coisas evoluiu em certa direção”.

Como um ponto histórico, isto é resumidamente a teoria da liberdade que Kant apresenta na primeira crítica e que em cerca de 1781 ele pensou ser suficiente para a moralidade.⁷ Na *Fundamentação* (1785), porém, testemunhamos a grande *entrée* do conceito de autonomia que torna a teoria da liberdade de Kant ainda mais problemática para a sensibilidade dos filósofos contemporâneos. A autonomia, tal como é definida na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*, implica mais do que independência de compulsão patológica, uma característica subjacente a todos os tipos de comportamento racional e equivalente à noção de *arbitrium liberum*. Ela implica mais do que a habilidade de tomar distância de inclinações contingentes com vista a alguma finalidade distante, mas ainda assim empiricamente motivada (resisto ao meu desejo de fumar com vista ao objetivo mais elevado de evitar o cancer). Para o Kant maduro, um agente cuja liberdade se limita a esta habilidade é livre mas irremediavelmente heterônomo. O agente é livre porque suas inclinações (não importa quão fortes) não exauzem a estória causal por trás de suas ações (elas sempre requerem seu ato racional livre de endosso), ainda assim o agente é heterônomo porque inclinações são um componente necessário da estória motivacional atrás de qualquer ação por ele executada.

Ao contrário, ser autônomo para Kant implica a habilidade de agir em completa independência de inclinações. Positivamente expresso, isto significa ser capaz de encontrar uma motivação suficientemente forte por um tipo muito especial de interesse não empírico, que é — obviamente — o respeito pela lei moral. A habilidade de ser determinado pela força legítima [*authoritative*] da moralidade é o que consiste a autonomia. Como diz Allison, uma “vontade com a propriedade da autonomia é uma em que há (ou pode haver) razões para agir que são logicamente independentes das necessidades do agente como um ser sensível.” (ALLISON, 1990, p. 97). Um agente autônomo não meramente se dá a regra da sua ação (isto é, espontaneidade ou liberdade prática). Ela o faz inde-

pendentemente de *qualquer* inclinação. Isto é o que Kant expressa com uma linguagem ligeiramente diferente em uma das definições oficiais de autonomia na *Fundamentação*, onde esta forma da liberdade é introduzida como “a qualidade da vontade pela qual é um alei para si mesma (independentemente de toda a qualidade dos objetos do querer).” (KANT, 2009, p. 285; AA IV 440). Enquanto a vontade humana sempre é uma lei para si, porque mesmo o comportamento heterônomo pressupõe que se adote certa máxima motivada sensivelmente *como sua própria* máxima⁸, i.e., que se dê uma lei para si mesmo, por outro lado é só na agência autônoma que esta lei é autoimposta *sem influências sensíveis*. Isto é a força da cláusula entre parênteses na definição acima da autonomia.

Portanto, para Kant os humanos demonstram dois tipos de liberdade. Por meio da liberdade prática, eles estabelecem fins para si mesmos e o fazem sem serem plenamente determinados por inclinações, mesmo se o pacote motivacional que leva à ação é influenciado sensivelmente. Por meio da autonomia, eles se estabelecem fins independentemente de qualquer motivo empírico. Já que para Kant qualquer forma de agência, inclusive a agência moral, pressupõe que o agente é movido por algum interesse, de modo que [para] responder a questão acerca do *principum executionis*, isto significa que a agência moral/autônoma será motivada pela única forma de interesse *puro* (i.e., não empírico) disponível aos humanos, i.e., respeito pela lei moral.⁹ Nessa reconstrução, o comportamento autônomo é equivalente ao comportamento moral, apesar de, obviamente, o comportamento moral ser apenas um subconjunto do comportamento livre (que inclui ações heterônomas).¹⁰ Agora, a questão crucial para nós é: a qual destas formas de liberdade é aludida na definição da “humanidade” como “a capacidade de ser estabelecer um fim — qualquer fim”?

4. AUTONOMIA COMO A BASE DO DIREITO À LIBERDADE EXTERNA

Tanto a liberdade prática quanto a autonomia parecem candidatas respeitáveis para o papel de base do nosso direito inato à liberdade, por ambas serem peculiares aos seres humanos e satisfazerem a definição de humanidade formulada por Kant.¹¹ A referência a “qualquer fim” sugere que Kant tem em mente a liberdade prática, porque mesmo fins imorais parecem ser contemplados. No entanto, outras considerações de natureza sistemática e textual, leva-nos muito mais convincentemente à direção oposta. Começando com as razões sistemáticas, o fato de que uma certa capacidade seja peculiar a uma espécie dificilmente

fundamenta qualquer direito àquela espécie. Como dissemos anteriormente, a espécie humana é possivelmente a única capaz de matar a sangue frio ou mesmo por mera diversão, mas isto dificilmente justifica qualquer direito, para não falar num direito humano a matar deste modo.

Assim, o centro do argumento não pode ser a posse exclusiva de uma habilidade, mas seu valor intrínseco. O argumento de Kant deve ser que a liberdade, como uma propriedade de nossa vontade, mostra algo intrinsecamente bom sobre os humanos, algo que fundamenta a dignidade humana e a fortiori estabelece a fundação para nosso direito à liberdade externa. Este algo, como todo estudante de Kant sabe, é precisamente a autonomia, entendida como uma propriedade necessária e suficiente para uma vontade ser uma boa vontade, i.e., a única coisa no mundo que é “boa sem qualificação” e que, como uma jóia, “brilharia por si mesma como algo que tem seu pleno valor em si mesmo.” (KANT, 2009, p. 105; AA IV 394) A liberdade prática no máximo mostra nossa natureza de seres racionais, uma qualidade que em certo sentido já nos posiciona acima do mundo natural. A liberdade prática, porém, não estabelece nosso maior valor em relação a qualquer entidade do mundo sensível. Por esta razão, a habilidade de seguir a lei moral mesmo em detrimento de qualquer interesse empírico (inclusive a sobrevivência) é requerida. Enquanto a liberdade prática nos torna reis e rainhas do mundo sensível, a autonomia nos torna semideuses, habitantes deste mundo, mas ao mesmo tempo membros qualificados, ou, talvez mais modestamente, candidatos qualificados para o outro reino.

Passando às razões textuais, Kant afirma que a pura capacidade de se estabelecer fins torna os humanos extrinsecamente mais valiosos que animais ou coisas, mas não superiores a eles no que tange seus valores intrínsecos e incondicionais. Ele escreve:

No sistema da natureza, o homem (*homo phenomenon, animal rationale*) é um ser de escassa importância e tem com os restantes animais, enquanto produtos da terra, um valor comum (*pretium vulgare*). Mesmo o fato de ter sobre eles superioridade do entendimento e de poder propor-se fins a si próprio só lhe dá um valor extrínseco pela sua utilidade (*pretium usus*), a saber, o valor pelo qual o homem é superior a um outro, isto é, um preço, como o de uma mercadoria, no comércio com estes animais considerados coisas, comércio onde ele, no entanto, tem um valor ainda inferior ao meio universal de troca, o dinheiro, cujo valor é, por essa razão, denominado eminente (*pretium eminens*).

Somente o homem, considerado como uma pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, está acima de todo o preço, pois que, como tal (como *homo noumenon*), não pode valorar-se apenas como meio para fins alheios, mas sim como fim em si mesmo, isto é, possui uma dignidade (um valor intrínseco absoluto) mediante a qual obriga todos os demais seres racionais do mundo a guardá-lo respeito, podendo medir-se com qualquer outro desta espécie e valorar-se em pé de igualdade. (MS, 366s.; AA VI 434-35).

Kant nega explicitamente que a liberdade prática confira um valor incondicional aos seres humanos. No máximo, o entendimento e a liberdade prática transformam os humanos em entidades particularmente eficientes e funcionais, em bens mais valiosos que quaisquer outros no mundo, mas inevitavelmente meros bens. Ao contrário, considerados como sujeitos de uma razão prático-moral, i.e., como autônomos, os seres humanos se elevam acima de qualquer preço, tornam-se fins em si mesmos, e legitimamente demandam o respeito de criaturas similares. Kant enfatiza novamente o ponto ao alegar: “a humanidade na sua pessoa é objeto do respeito que ele [homen] pode exigir a qualquer homem.” (MS, 366s.; AA VI 434-35). A humanidade como a base para o único direito inato à liberdade externa é em última instância nosso ser sujeito à lei moral, nosso ser autônomo.¹²

5. DA AUTONOMIA AOS DIREITOS HUMANOS VIA RESPEITO

Neste ponto, resta explicar precisamente como nossa humanidade, entendida como autonomia, é suposta fundar nosso direito à liberdade externa, e seus quatro subdireitos, que, lembremos, são o mais próximo que temos em Kant do que hoje chamamos de direitos humanos. A inferência é menos direta e clara do que se possa imaginar, e as coisas são complicadas pelo fato de que tocamos aqui num problema clássico dos estudos kantianos: o da relação entre ética e direito. Na verdade, o passo entre a nossa capacidade para agência moral (autonomia) e o nosso direito à liberdade externa é precisamente a inferência da moralidade para o direito. Do fato que os humanos são seres autônomos pode-se inferir analiticamente seu valor. Mas como podemos inferir deste valor o direito à liberdade externa e os outros quatro direitos inatos que antes vimos? Alguns intérpretes argumentam que é possível inferir nosso direito à liberdade externa a partir de um argumento transcendental, como se a liberdade externa fosse uma condição de possibilidade da autonomia.¹³ Mary Gregor, por exemplo, alega que

a liberdade externa é presumida no próprio conceito de autonomia. Para que os humanos sejam autônomos, Gregor acredita, é necessário que tenham a possibilidade de escolher entre cursos alternativos de ação (GREGOR, 1963, p. 27). Recentemente esta interpretação foi endossada por um número de comentadores que insistem no elo necessário entre autonomia e liberdade externa, esta última explicitamente construída como uma condição da possibilidade da primeira (MOLHOLLAND, 1990, p. 402; WEINRIB, 1992, p. 27).¹⁴

O problema com esta linha de raciocínio, como notado por Gunnar Beck, é que não é claro que seja necessária a liberdade externa para a autonomia. Um indivíduo pode ser autônomo mesmo se ele ou ela é privado de liberdade externa. Tome-se o caso de um escravo. Como Beck (2006, p. 383) o põe:

Na medida em que o agente possua uma vontade moralmente boa, nenhuma força externa pode obstruir seu estado interno de autonomia, mesmo que restrições à sua liberdade externa possam prevenir o agente de exercer ou agir sobre sua autonomia, i.e., agir de acordo com o que ele nunca aceita como seu dever e queira agir sobre.

Pode-se permanecer um indivíduo autônomo mesmo privado da liberdade externa.¹⁵ A autonomia, como uma propriedade de nossa vontade, pode sempre ser praticada, mesmo se nossa liberdade externa esteja plenamente comprometida. (É algo que, por assim dizer, “ninguém — nenhum indivíduo, Estado, ou mesmo você mesmo — pode tirar de você”).¹⁶ Isto não significa, contudo, que a autonomia não exerça qualquer papel na fundação do nosso direito à liberdade externa. O que meramente significa é que temos que abandonar a esperança de encontrar um argumento transcendental que ligue a autonomia à liberdade externa (e em última instância aos direitos humanos). Mais modestamente, temos de investigar as pressuposições, não diretamente da autonomia, mas do respeito peculiar ao qual temos direito por virtude de sermos autônomos. O argumento, de forma bastante esquemática, seria este:

- 1) Os humanos são autônomos (no sentido kantiano).
- 2) Esta propriedade lhes confere o direito ao respeito, entendido como uma garantia de não serem tratados como meros meios.
- 3) Qualquer limitação arbitrária à liberdade dos seres humanos significa tratá-los como meros meios, i.e., significa um fracasso em respeitá-los da maneira requerida.

- 4) A única limitação da liberdade externa permitida a priori é aquela necessária para tornar compatível a liberdade externa de alguém às de todos os outros.
- 5) Qualquer indivíduo tem um direito (pré-político, inato) à quantidade mais larga de liberdade compatível com a mesma liberdade de todos os outros.
- 6) Todos os humanos têm um direito pré-político e inato à liberdade externa (e igualdade formal).

O respeito aqui preenche a lacuna lógica, rotineiramente despercebido pelo primeiro grupo de intérpretes, entre a autonomia e a liberdade externa. Do respeito se origina a proibição de limitar arbitrariamente, não a autonomia, que é, falando estritamente, imune a restrição,¹⁷ mas a liberdade humana externa. Sem uma referência ao respeito, porém, e este é o problema com o segundo grupo, no melhor dos casos os humanos podem ser ditos terem boas razões prudentiais para atribuírem a si mesmos esferas iguais de liberdade externa, mas não um *direito* àquela liberdade.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: CUP, 1990.
- BECK, G. Kant's theory of rights. *Ratio Juris*, v. 19, n. 4, p. 371-401, 2006.
- BIELEFELDT, H. Autonomy and republicanism: Immanuel Kant's philosophy of freedom. *Political Theory*, v. 25, n. 4, p. 524-558, 1997.
- CARANTI, L. Moralità senza l'imperativo categorico? Risposta a Philippa Foot. In: ALLISON, H.; _____. (Ed.). *Libertà trascendentale ed autorità della morale in Kant*. Roma: Luiss Edizioni, 2002. p. 63-95.
- CARR, C. Kant's theory of political authority. *History of Political Thought*, v. 10, n. 4, p. 719-731, 1989.
- DANTO, A. C. Constructing an epistemology of human rights: a pseudo problem? *Social Philosophy and Policy*, v. 1, n. 2, p. 25-30, 1984.
- DOPPELT, G. Rawls' system of justice: a criticism from the left. *Noûs*, v. 15, n. 3, p. 259-307, 1981.
- GREGOR, M. *Laws of freedom*. Oxford: Blackwell, 1963.
- HÖFFE, O. Kant's innate right as a rational criterion for human rights'. In: DENIS, L. (Ed.). *Kant's metaphysics of morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 71-92.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Tradução José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. (AA VI 237).

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009. (AA IV 440)

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução Valerio Rohden e Udo Mosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (A533-4/B561-2).

MOLHOLLAND, L. S. *Kant's system of rights*. New York: Columbia University Press, 1990.

WEINRIB, E. J. Law as idea of reason. In: *Essays on Kant's political philosophy*. Cardiff: University of Wales Press, 1992.

WOOD, A. W. *Kantian ethics*. Cambridge: CUP, 2008.

NOTAS / NOTES

- ¹ Um trabalho recente (VALENTINI, 2012) tentou construir uma teoria liberal dos direitos humanos inspirada em Kant. Ainda assim, isto não é o mesmo que oferecer a própria teoria dos direitos humanos de Kant ou, dada a ausência de uma teoria plenamente desenvolvida, do que pareça ser o mais próximo que Kant tenha dito sobre o que hoje chamamos de direitos humanos.
- ² Alguns podem pensar que a exclusão notória por Kant de mulheres e trabalhadores subordinados da cidadania ativa (o direito ao voto) torna sua teoria incompatível com o princípio da perfeita igualdade formal, como a entendemos hoje. Porém, há espaço para interpretar tal exclusão como a tentativa infeliz de Kant de defender o princípio da igualdade, em vez de violá-lo. Eu ofereci uma interpretação nestas linhas em Caranti (2012, p. 125-127).
- ³ KANT, I. *A Metafísica dos Costumes* (doravante MS). (AA VI 237).
- ⁴ Já que este “direito” é afirmado antes da existência da estrutura política necessária para declarar qualquer direito, ele deve ser entendido como uma prerrogativa moral, uma legítima reivindicação que cada ser humano pode fazer por certa forma de tratamento.
- ⁵ Modifiquei a última frase da tradução de Mary Gregor, na qual se lê “desde que não o queiram aceitar”. Creio que “mesmo que” é compatível com o texto de Kant e faz mais sentido neste contexto.
- ⁶ Ofereço uma crítica da teoria rawlsiana dos direitos humanos, como apresentada na *Lei dos Povos* e ulteriormente refinada por Joshua Cohen (2006), em Caranti (2011).
- ⁷ Apesar de muitos comentadores serem inclinados a identificar a liberdade prática com a autonomia - e esta dificuldade hermenêutica mereceria uma longa discussão - há uma variedade de boas razões (históricas, sistemáticas, textuais) para resistir a esta tendência. A razão histórica é que Kant introduziu a noção de autonomia relativamente tarde em sua carreira, i.e., depois de 1781. Até a primeira Crítica, de fato, Kant acreditava que tudo o que a moralidade requer é a liberdade prática. E já que a liberdade prática pressupõe que algum fim empírico determine (sem compelir) meu caminho de ação, segundo os próprios padrões posteriores de Kant, esta teoria moral valeria como heterônoma. A razão sistemática é que a distinção dá espaço para um comportamento imoral livre (destarte imputável), assim salvando Kant da acusação usual de adotar a posição grotesca de que em sua teoria só o comportamento moral conta como livre. As razões textuais são, simplesmente, as definições de autonomia a partir da *Fundamentação*, que insistem na capacidade da vontade humana de ser uma lei para si *independentemente de qualquer inclinação sensível* (i.e., sem aqueles motivos empíricos que determinam praticamente o comportamento livre) como a marca de nossa agência autônoma.
- ⁸ Poder-se-ia dizer, embora paradoxalmente, que a agência heterônoma contém em si uma quota de autonomia.
- ⁹ Quanto a isso, ver minha resposta à tese de Philippa Foot, segundo a qual a agência moral fica misteriosa em Kant, já que o dever deve ser obedecido a despeito de qualquer motivação (CARANTI, 2002).

- ¹⁰ Ao se ler deste modo a teoria da liberdade de Kant pelo menos evitamos atribuir a Kant, como frequentemente se faz, a visão grotesca de que apenas a agência moral é livre e que a agência não moral não é responsável justamente por não ser livre. Não é necessário dizer que às vezes Kant se presta a tal interpretação, quando, por exemplo, ele alega: “o que pode ser, então, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei” (KANT, 2009, p. 349; AA IV 446-7) ou “uma vontade livre [uma com a propriedade da autonomia] e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa” (KANT, 2009, p. 349; AA IV 447).
- ¹¹ Höffe (2010, p. 85) toma como certo que Kant tem em mente a autonomia como o fundamento para o direito inato à liberdade. Provavelmente por acreditar que as referências à capacidade “completamente supressensível” ou ao “*homo noumenon*” (MS 239) são suficientemente unívocas. A liberdade prática, porém, pode ser igualmente caracterizada enquanto tal, pelo menos se for rejeitada como um todo a leitura compatibilista da teoria da liberdade de Kant. Ainda mais, Höffe não parece dar a atenção à distinção entre “personalidade” e “humanidade” (quanto a isso ver também WOOD, 2008, p. 84). Apesar de Kant não ser plenamente consistente no uso dos termos, só a “personalidade” é sempre usada para se referir à capacidade dos humanos de obedecerem a leis morais, o que por seu turno fundamenta o seu valor e dignidade. Em contraste, como vimos acima, a “humanidade” é às vezes usada para indicar nossa “pura” capacidade de estabelecer fins para nós mesmos. Portanto, quando Kant fala de um direito inato que temos “em virtude de nossa humanidade” (não personalidade), parece perigoso tomar como óbvio que ele tenha em mente a autonomia.
- ¹² Deve-se notar que Kant não é consistente no uso do termo humanidade, especialmente na sua diferença para a personalidade. Por vezes, como na passagem acima, a “humanidade” se refere não só à capacidade de estabelecer fins, mas também à capacidade de ser fins em si mesmos, nomeadamente tanto à liberdade prática quanto à autonomia. Em outros momentos, por exemplo na *Religião* (AK VI 26–27), esta última capacidade, i.e., a capacidade de agência moral, é atribuída à personalidade. Do mesmo modo, por vezes Kant defende que a humanidade “é uma dignidade” (MS 413; AK VI 462) e, algumas linhas depois, assim como em muitas outras passagens, alega que nossa dignidade reside em nossa personalidade. Isto levou muitos comentadores a acreditar que “humanidade”, entendida como uma mera capacidade racional (liberdade prática), é para Kant a fonte de nosso valor objetivo absoluto, que por seu turno é o fundamento da moralidade, see Wood, (2008, p.88). Não podemos partilhar esse ponto de vista. Quando Kant defende que a humanidade pode ser uma tal base, ele claramente usa o termo no sentido lato que engloba não só a capacidade racional (liberdade prática), mas também a autonomia. Em última instância, como a passagem citada anteriormente mostra sem vias de dúvida, para Kant a fonte de nosso valor absoluto é a autonomia, ou, o que é o mesmo, nossa capacidade para a agência moral.
- ¹³ Devo a Gunnar Beck a lista de autores que caem no primeiro grupo. Ver. Beck (2006, p. 374-379).
- ¹⁴ Uma avaliação similar é encontrada em Carr (1989) and in Bielefeldt (1997). See also Doppelt (1981).
- ¹⁵ Quanto a isso, ver a crítica de Danto à fundação dos direitos humanos por Gerwirth. A. Danto (1984).
- ¹⁶ A propósito, esta é uma das características da autonomia que a torna atrativa como candidata para a fundação dos direitos humanos. Estes são na realidade universalmente tomados para explicitar algumas prerrogativas que pertencem aos humanos independentemente das circunstâncias nas quais vivem ou, mais interessantemente, independentemente do que tenham feito. A autonomia fundamenta uma dignidade que os indivíduos não podem alienar ou comprometer por meio do comportamento imoral. Os direitos humanos devem na realidade proteger mesmo os mais abomináveis criminosos, ditadores, abusadores, numa palavra, aqueles que fizeram tudo o que puderam para remover todo traço de decência de suas vidas. Por exemplo, poucos defensores dos direitos humanos, na verdade, negariam que a execução de Saddam Hussein tenha sido uma violação dos seus direitos inalienáveis.
- ¹⁷ No máximo é o *exercício* da autonomia que pode ser limitado, mas meramente no sentido de que, se nossa liberdade externa for severamente restrita, serão menos numerosas as ocasiões nas quais pode ser exercitada nossa escolha de viver de acordo com os padrões de moralidade (i.e., como seres autônomos).

O IDEAL DO HOMEM POLÍTICO NA CONCEPÇÃO KANTIANA DO DIREITO DAS GENTES*

Bernd Ernst Dörflinger

A obra principal (embora não a única), à qual será feita referência no presente texto é *À paz perpétua* de Kant. Esta obra, que apresenta e desenvolve a ideia *a priori* da razão de uma ordem pacífica global e duradoura e as condições empíricas de sua realização, contém um “drama didático” sobre dois tipos de homem político, um dos quais permite visar uma ordem pacífica. A caracterização deste político preenche as condições daquilo que Kant denomina um “ideal”, isto é, uma ideia, uma representação perfeita, em nosso caso, normativa, mais precisamente, “*in concreto*” e “*in individuo*” (KrV: B 596/A 568). O outro tipo de político, pelo contrário, torna impossível a chance da paz, segundo Kant. O primeiro, chamado de político moral, satisfaz à norma racional de uma política pacífica; o segundo é deficitário, sob este ponto de vista, e não conseguiria superar o estado de natureza entre os estados, isto é, o estado (pelo menos latente) de guerra. Kant o denomina de moralista político. Esse segundo tipo não pode ser negligenciado, antes, deve ser levado a sério, já que, em primeiro lugar, é até hoje o mais comum e, em segundo lugar, porque representa a encarnação de uma possível autocompreensão do ser humano, que, embora falsa, é também a mais óbvia, superficialmente.

Antes de analisar especificamente os dois tipos de político, são necessárias algumas clarificações terminológicas, ou até uma modificação da terminologia, uma vez que as expressões “moral” ou “moralista” nas definições de “político moral” e de “moralista político” podem provocar mal-entendidos. No caso do político moral, o mal-entendido consiste em pensar que o político assim denominado se oriente pela moral no sentido dos escritos éticos kantianos. Neste caso,

* Tradução de Alessandra Pinzan, a partir do original em alemão.

exigir-se-ia dele o que o Imperativo Categórico exige, isto é, uma vontade boa, cuja intenção deveria ser produzida interiormente, na relação consigo mesmo, através da universalização das próprias máximas. Isso, de fato, exige-se também do político, mas porque é um ser humano: enquanto desempenha o papel de político exige-se dele algo diferente.

Segundo Kant, a política é “doutrina do direito aplicado” (ZeF, AA 08: 370¹) e a moral do político moral é, conforme uma expressão que aparece duas vezes em *À Paz perpétua*, “moral (como doutrina do direito).” (ZeF, AA 08: 384; cf. ZeF, AA 08: 383). Nesta obra se fala de moral também num outro sentido; a saber: de “moral [...] (como ética).” (ZeF, AA 08: 386). Esta distinção antecipa aquela feita na *Metafísica dos Costumes*, que será publicada pouco tempo depois, e que divide por sua vez a legislação prática da razão em legislação ética e legislação jurídica (MS, AA 06: 219). É absolutamente necessário levar em conta esta determinação terminológica, pois se trata de uma determinação nova. Em inúmeras passagens da obra de Kant, particularmente nos precedentes escritos de fundamentação da filosofia prática, como a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ou a *Crítica da Razão Prática*, as expressões “moral” (como substantivo) e “moral” (como adjetivo) são utilizadas unicamente para referir-se ao âmbito ético, isto é, sem pensar no direito. Em nosso contexto, pelo contrário, é possível evitar equivocidade e mal-entendidos ao chamar simplesmente o político moral de político jurídico, enquanto se trata de um político orientado pelo conceito de direito da razão pura prática. Utilizaremos esta expressão em seguida, menos nas citações diretas de Kant.

O significado objetivo desta clarificação terminológica consiste na possibilidade de definir claramente o fim político do homem político em questão, que em *À Paz perpétua* é pensado como ator no campo da política internacional ou no âmbito do direito das gentes. Esse fim é a moralização do mundo, não no sentido de um aperfeiçoamento ético, mas no sentido de uma juridificação das relações entre estados de maneira a estabelecer finalmente um direito das gentes que possa subsistir perante a razão jurídica e que garanta a paz. O fato de entender-se a paz, que Kant denomina de sumo bem político (MS, AA 06: 355), como conceito jurídico, e de entender-se o definitivo estado de paz como um estado em que vige de fato um direito das gentes racional, exclui de antemão que possamos imaginar este último como dependente de uma intenção interior pacífica. Por mais que esta última possa ser exigida do ponto de vista da ética, o direito exige

meramente legalidade, ou seja, conformidade à lei no comportamento exterior, qual seja, o motivo. O motivo suficiente para a legalidade e especificamente jurídico é a ameaça de coerção para os casos de violação do direito. Ao considerar esta implicação do conceito de direito (MS, AA 06: 232), podemos excluir que o estado de paz possa ser representado na intenção do político orientado pelo conceito de direito como um idílio de tipo sentimental; ou seja: podemos excluir que a possível violação do direito não seja sequer levada em conta.

A ideia da razão de uma “comunidade pacífica completa [...] de todos os povos” é caracterizada por Kant na *Metafísica dos costumes* explicitamente como “princípio jurídico”, precisamente para diferenciá-la de uma ideia bem mais ambiciosa, que não precisa ser realizada em nome do caráter jurídico das relações entre povos. A comunidade jurídica de todos os povos não precisa ser – como requer a outra ideia – uma comunidade “amistosa” de todos os povos (MS, AA 06: 352; MS AA 08:157). A ideia jurídica “não é algo filantrópico (ético)”, como diz Kant aqui (MS, AA 06: 352; MS AA 08: 157). Com respeito ao ideal normativo da razão do político jurídico pode-se concluir que não se exige dele que seja filantropo e que crie relações de amizade entre povos e estados. Aliás, mereceria uma reflexão crítica a questão se relações de amizade são possíveis entre coletivos e entidades abstratas.²

Cabe agora uma clarificação também em relação ao antípoda do político jurídico. Sua denominação como moralista político é, do ponto de vista literal, falsa, mas expressa pelo menos do ponto de vista informal a mera pretensão moral deste tipo de político, nada favorável à paz. Suas características principais, consideradas pelos critérios kantianos, colocam-no fora da moral, quer esta seja entendida como ética, quer seja entendida como direito. Seu ponto de orientação é o fim material do “bem-estar” e da “felicidade” (ZeF, AA 08: 379) do seu Estado, não o conceito puro universal do dever jurídico (ZeF, AA 08: 379). O fim da paz não representa para ele uma tarefa jurídica ou um imperativo categórico; embora o persiga, fá-lo “meramente enquanto bem físico” (ZeF, AA 08: 377) e na condição de que seja útil ao seu Estado particular. Na relação com os demais estados, este tipo de político, na representação que dele oferece Kant, antepõe o bem-estar de seu Estado às obrigações jurídicas que esse possui perante os outros estados; ou seja: está disponível para violar o direito (cf. ZeF, AA 08: 383 s.). À máxima que subjaz à primazia das intenções ligadas à felicidade particular falta uma qualidade das máximas conformes ao direito; a saber: a capacidade de

ser tornada pública (cf. ZeF, AA 08: 381). Uma vez tornada pública, a máxima do respeito condicionado dos contratos desqualificaria como sujeito de direito o indivíduo que pensa assim; ou seja: desqualificá-lo-ia como parceiro de contratos.

O âmbito ao qual se aplicam as reflexões do político mencionado e no qual esse quer apreender as regras de ação para alcançar seu fim (fim que, segundo as circunstâncias, pode ser até aquele da paz), é a natureza, em particular, a natureza do ser humano. Para solucionar problemas, inclusive o problema da paz, que ele considera um “problema de prudência estatal”, o político que se opõe ao político jurídico baseia-se sobre seu “grande conhecimento da natureza [...] para servir-se de seus mecanismos para o fim que foi posto.” (ZeF, AA 08: 377). Numa passagem dos trabalhos preliminares para *À Paz perpétua*, Kant chama sua política de “política natural.” (VAZeF, AA 23: 192). Enquanto se orienta pela natureza do ser humano, enquanto, como diz Kant, “raciocina [vernünfteln] sobre os mecanismos pelos quais uma multidão de homens entra em sociedade” (ZeF, AA 08: 378), o político pode ser chamado de político naturalista ou de naturalista político. Em consideração à sua orientação pela natureza humana empírica, poderia ser chamado também de político antropológico e, finalmente, de político pragmático, conforme a observação kantiana, pela qual o conhecimento mundano empírico serve para garantir o caráter pragmático de todas as habilidades (VvRM, AA 02: 443).

Já que ao político naturalista falta aquela distância contrafactual que separa o elemento normativo da natureza e que é característica do político jurídico, sua ação fatural deve ser qualificada como a ação fatural de uma força natural entre outras; trata-se, é verdade, de uma ação consciente, na medida em que se baseia sobre uma reflexão acerca do mecanismo natural nas relações intra- e interestatais dos seres humanos, mas não de uma ação livre. Conforme a teoria do político naturalista, como afirma Kant, “o ser humano é jogado numa mesma classe junto às outras máquinas vivas [...], às quais se poderia atribuir tão-somente a consciência de não serem seres livres.” (ZeF, AA 08: 378). Esta consciência deveria, sempre segundo Kant, “torná-los os mais miseráveis de todos os seres deste mundo segundo seu próprio juízo”. De fato, para um ser consciente deve ser uma tortura dispor de um conceito de liberdade, ou seja, poder pensar a liberdade, e, na hora de aplicar tal conceito a si mesmo, chegar à conclusão de pertencer às “outras máquinas vivas”, que, por sua parte, possuem ao menos a sorte de não saber nada de sua falta de liberdade.³

O conceito de direito do político jurídico, pelo contrário, pressupõe liberdade. É “um princípio da política moral”, ou seja, jurídica, “que um povo deve unir-se num Estado”, mais precisamente num Estado com constituição republicana, “e este princípio se fundamenta não na prudência, mas no dever.” (ZeF, AA 08: 378). O mesmo vale para a união exigida pelo direito das gentes. O caráter imperativo do direito, enquanto manda e obriga, pressupõe a liberdade. O dever [*Sollen*], como afirma Kant já na primeira Crítica, pressupõe uma ordem completamente diferente da ordem natural (KrV, AA: B 575ff./A 547ff.). No contexto de uma ordem natural mecanicista e determinada de maneira absoluta não haveria espaço para uma consciência normativa. Nela, a razão pura prática ou a razão jurídica não poderiam ter sentido como fontes de deveres.

Na contraposição do político naturalista, que se refere ao ser humano em sua facticidade, e do político jurídico, que defende a normatividade contra-factual da razão prática, o primeiro remete a um estereótipo comum e efetivo até hoje e que, na formulação kantiana, é assim definido: “É preciso [...] considerar os seres humanos assim como eles são, não como os pedantes, ignorantes do mundo, ou os sonhadores bem-intencionados imaginam que eles devam ser.” (SF, AA 07: 80). Quando, na qualidade de estadista, entra em conflito com outro Estado, o naturalista tem um diagnóstico histórico bem claro sobre o homem como ele é: o ser humano esté sempre disposto à guerra. Seu prognóstico é o de que o ser humano “não quererá nunca o que é exigido para alcançar o fim que leva à paz perpétua.” (ZeF, AA 08: 371); os poderosos “príncipes não quererão nunca outra coisa, senão estabelecer seu direito através da guerra.” (VAZeF, AA 23: 184).

O diagnóstico de Kant e do político jurídico junto a ele não se distingue daquele do naturalista. Com efeito, Kant não rechaça a ideia de considerar a natureza humana como algo dado. No contexto temático chega até a julgá-la de maneira tal que ela se mostra do seu lado menos favorável: “Em nenhuma outra ocasião a natureza humana se mostra do seu lado menos amável do que nas relações das gentes entre si. [...] A cada momento se manifesta a vontade de subjugar-se reciprocamente ou de subtrair [ao outro] o que é seu.” (TP, AA 08: 312). Aos estados que se encontram num estado de natureza anterior ao direito das gentes é atribuída a “tendência a expandir-se à custa dos outros por meio de astúcia ou violência” (TP, AA 08: 311). Há guerras que são feitas “por causa de presumidas ofensas meramente verbais” (TP, AA 08: 311). Em seu ensaio sobre a história universal com intenção cosmopolita, Kant atribui “às grandes sociedades e aos

grandes estados” a mesma “incompatibilidade” ou “insociabilidade” (IaG, AA 08: 24) que ele atribui também aos indivíduos em sociedade (a explicação teleologicamente positiva que, naquele contexto, oferece da insociabilidade, pode ser negligenciada em nosso contexto, já que aqui deve ser considerado somente o que está no poder do ser humano sobre si mesmo). Nesse escrito Kant afirma que “a discórdia” é algo tão “natural para nossa espécie” (IaG, AA 08: 25), e até que “a natureza” quer “discórdia” (IaG, AA 08: 21). Finalmente, o ser humano é posto abaixo dos outros animais por causa de seu caráter natural – e algo análogo poderia ser dito do Estado no estado de natureza, já que é pensado em analogia com uma pessoa – no momento em que Kant escreve: “o ser humano é um animal que, quando vive entre outros da sua espécie, precisa de um senhor. Pois com certeza ele abusa da sua liberdade em relação aos seus semelhantes.” (IaG, AA 08: 23).⁴

Nesta característica, que leva ao ponto máximo o rebaixamento do ser humano, está contida, ao mesmo tempo, uma alusão a uma saída possível, que, porém, o naturalista político não enxerga. Pois, para Kant, este senhor, do qual os seres humanos e os estados precisam contra o abuso de sua liberdade, existe. Trata-se da razão pura jurídica contrafactual e supranatural, que formula seu veto irrevogável: “não deve haver guerra alguma” (MS, AA 06: 354; MS 159). O momento construtivo expressado nesta passagem da *Metafísica dos Costumes* é que deve haver um amplo direito das gentes, e, precisamente, conforme a “constituição que nos parece a mais conforme a isso (talvez o republicanismo de todos os estados, tomados conjunta e separadamente).” (MS, AA 06: 354; MS AA 06: 159). No ensaio sobre *Teoria e práxis*, a razão exalta algo que vai além da mera coexistência dos estados republicanos e que seria ainda mais oportuno. Nesta obra, a razão apresenta aos “deuses terrenos” a máxima de “agir em cada conflito entre si de maneira a preparar o chão para um Estado universal das gentes.” (TP, AA 08: 313). Também nesse caso nós nos deparamos com uma formulação do princípio kantiano “se deves, então podes”, dos quais há muitas variações, e com uma máxima, que poderia ser endereçada ao político naturalista da *Paz perpétua*: o Estado universal das gentes, cuja existência é um dever, deve ser considerado como algo que é “possível (*in praxi*) que possa existir”, e é preciso afirmar “com intenção cosmopolita”: “O que por razões racionais vale para a teoria, vale também para a práxis” (TP, AA 08: 313).

O déficit do político naturalista, que apela para a facticidade do curso da história, que até o momento foi sempre marcado por guerras, e para a facticida-

de da correspondente natureza humana, e que, portanto, torna absolutas ambas [estas facticidades] e desconhece qualquer fonte de normas jurídicas contrafactual, não é, segundo Kant, um déficit meramente prático, pois não convence também do ponto de vista de uma intelectualidade teórica. Com sua constatação de que o ser humano nunca vai querer o que seria necessário para a paz perpétua, ou seja, um Estado universal das gentes regido por um direito das gentes irrevogável, ele acaba afirmando “mais do que consegue provar” (VAZeF, AA 23: 184). Evidentemente avança a pretensão de afirmar algo que possui universalidade e necessidade em sentido estrito. Na *Metafísica dos costumes*, Kant chama isso um “raciocínio [Vernünfteln] aparentemente *a priori*”, aparentemente *a priori* porque, na realidade, se trata somente de uma “experiência elevada a generalidade por indução, generalidade esta [...] ainda tão precária”, segundo Kant (MS, AA 06: 215; MS AA 06: 22). Enquanto indução baseada sobre a experiência histórica, pode ser meramente uma generalidade comparativa. Deve-se objetar-lhe, seguindo Kant: “a afirmação de que o que até agora não foi alcançado, por isso nunca será alcançado, não justifica nem sequer o abandono de uma intenção pragmática ou técnica; ainda menos então de uma moral, a qual, se só sua realização não for demonstrativamente impossível, se torna um dever.” (TP, AA 08: 309 s.).

Além de tornar evidente esta fraqueza conceitual do político naturalista no que diz respeito à teoria do direito e da política, Kant traça um quadro bastante negativo dele como ator político e das consequências de sua “política natural” (VAZeF, AA 23: 192). Na opinião de Kant, por exemplo, a perpetuação dos despotismos é uma das consequências da rejeição de um direito das gentes universal, irreversível e autorizado a usar a coerção. Reconhece, contudo, que a “constituição despótica” é “a mais forte em relação aos inimigos externos” (ZeF, AA 08: 373), que nunca faltarão no estado de natureza anterior ao direito das gentes. O desenvolvimento rumo ao republicanismo que garanta a paz, rumo à democracia no sentido contemporâneo, na qual os cidadãos “têm que decidir para si todas as tribulações da guerra” (ZeF, AA 08: 351), é suspenso sob as condições do estado de natureza entre estados. As regras da doutrina prudencial do naturalista político, que valem na ausência do direito das gentes (e se ele não preferir a paz global por razões de oportunidade), são, segundo Kant, as três seguintes: 1. “Aproveita a ocasião favorável para tomar posse arbitrariamente”, já que sempre se encontrará uma justificativa que disfarce a coisa; 2. “O que tu próprio perpetraste [...], nega-o”, atribui a culpa a outros ou a outro fator; por exemplo: à “natureza humana”, que obriga a antecipar a violência alheia; 3. “*Divide et*

impera”, ou seja, cria desunião entre teus adversários; por exemplo: entre outros estados, e domina sobre os que foram assim enfraquecidos (ZeF, AA 08: 374 s.).

O que o naturalista político não faz e que, evidentemente, deveria colocar-se em oposição ao estilo do político jurídico, é refletir antes da ação sobre “motivos convincentes e esperar ainda as objeções.” (ZeF, AA 08: 374). O fato que o político jurídico se obrigue a oferecer motivos e, considerando também o aspecto da publicidade, a oferecer motivos *públicos*, não deve ser entendido meramente no sentido de que tal justificação deve acontecer no nível (ainda não vinculante) de uma formação informal da vontade política geral, mas também sob as condições de um direito das gentes global e, precisamente, de maneira formal perante os fóruns das instituições jurídicas desse direito.⁵ Na “Doutrina do direito” da *Metafísica dos costumes*, Kant afirma que pertence à ideia da instauração de um direito das gentes o fato que esses decidem “seus conflitos de modo civil, como por um processo, e não de um modo bárbaro (ao modo dos selvagens), a saber, mediante a guerra” (MS, AA 06: 351; MS AA 06: 156). O que perturba um pouco nessa afirmação é a relativização daquele “como por um processo”. No contexto de um direito fosse das gentes plenamente estabelecido não deveria tratar-se de algo que seja simplesmente análogo a um processo. Essa relativização é coerente com o ceticismo que Kant, no contexto da passagem em questão, manifesta no que diz respeito à plena realizabilidade da paz perpétua, que ele chama, ao mesmo tempo, de “o objetivo último de todo o direito das gentes” (MS, AA 06: 350; MS AA 06: 156). É coerente com aquela “aproximação contínua” a tal estado, julgada aqui meramente possível e com a proposta (aqui avançada com pouco entusiasmo, à diferença do que acontece em outras obras) de um congresso permanente de estados, que deveria ser visto como “uma reunião arbitrária de diversos estados, que pode ser dissolvida em qualquer momento, e não uma união que (como a dos Estados americanos) esteja fundada em uma constituição política” (MS, AA 06: 350 s.; MS AA 06: 156). O postulado da manutenção da paz “como por um processo” se reduz, portanto, a uma espécie de apelo a realizar esforços diplomáticos tendo em vista acordos contratuais voluntários. A proposta de uma mera juridificação limitada e até modificável, na forma de um simples congresso de estados, parece causada por um recuo, bastante atípico para Kant, frente a dificuldades factuais. Nessa passagem, a facticidade prevalece sobre a normatividade. Porém, para Kant, isso é legítimo somente em caso de comprovada impossibilidade de cumprir o dever. Somente nesse caso vale o “*ultra posse nemo obligatur*”. À sua proposta de uma mera juridificação internacional limita-

da e modificável através de um congresso de estados Kant poderia opor suas próprias palavras, citadas acima, pelas quais uma intenção moral ou jurídica permanece um dever quando não seja comprovadamente impossível (TP, AA 08:310).

Uma ordem jurídica global única, não reversível e, neste sentido, perpétua para todos os estados, da qual os estados particulares não poderiam sair (tampouco como um cidadão pode declarar que voltará ao estado de natureza), não é, contudo, comprovadamente impossível. Tal ordem jurídica, que regulamenta as relações exteriores entre estados e os vincula aos princípios do republicanismo, no que diz respeito à constituição interna permanece, portanto, um dever. Incluída nesse dever de uma juridificação plena é a criação de um verdadeiro judiciário, cujas ações não seriam somente realizadas “como por processos”, mas seriam literalmente processos no sentido jurídico estrito, através dos quais seriam tomadas decisões vinculantes sobre conflitos, e que possuiriam também a autoridade tipicamente jurídica de servir-se da coerção para implementar suas sentenças.

Com base no que foi dito até agora, não é errado chamar o político jurídico de formalista, considerado seu firme compromisso (fundado na razão jurídica *a priori*) para com as formas de governo e de estado republicanas, seu postulado do princípio da publicidade e sua exigência de que o processo jurídico funcione como procedimento típico de um direito das gentes global. A denominação de formalista, que frequentemente é usada de forma negativa, caracteriza, na realidade, algo positivo. Em *À Paz Perpétua*, Kant argumenta expressamente em prol da superioridade do aspecto formal, quando se trata de responder à questão “se, nos problemas da razão prática, se deve partir do princípio material dela, o fim (como objeto do arbítrio), ou o [princípio] formal.” (ZeF, AA 08: 376 s.). A formulação desse princípio formal é a seguinte: “Age de tal modo que possas querer que a tua máxima deva tornar-se uma lei universal (seja qual for o fim)”. Nessa fórmula, que se coloca num nível de extrema generalidade, evidentemente não se fala ainda do fim da paz como dever. Admitindo-se que tal dever exista, ele, afirma Kant, deveria primariamente “ser deduzido do princípio formal das máximas para a ação exterior” (ZeF, AA 08: 376 s.); deveria tratar-se, portanto, de uma das suas especificações, que o pressupõem. A resposta à questão mencionada, relativa à primazia do aspecto material ou formal, é, explicitamente, a seguinte: “Sem dúvida alguma, esse último princípio deve ter precedência, já que, enquanto princípio jurídico, possui necessidade incondicionada” (ZeF, AA 08: 376 s.); noutras palavras, é um princípio *a priori*.

A esse político, que primariamente tem obrigações derivadas do princípio jurídico formal – quer se trate de questões de paz internacional, quer não –, Kant contrapõe novamente o político naturalista, que não sabe nada de princípios *a priori* ou, como diz Kant, de uma “política conhecível *a priori*” (ZeF, AA 08: 378). Neste contexto específico, este tipo de político é entendido como alguém que quer a paz, embora, como já vimos, nem sempre a queira, conforme a oportunidade. Como se disse, ele quer a paz “enquanto bem físico” (ZeF, AA 08: 377) e, evidentemente, na sua representação de fins, imagina-a como um estado de felicidade coletiva. Porém, ele persegue sua temporária política de paz como disciplina de uma doutrina geral da felicidade, para a qual, como se sabe, segundo Kant não existem princípios *a priori* e que, portanto, é destinada a permanecer sempre empírica. Não se ocupa da tarefa de manter ou estabelecer a paz como se fosse uma “tarefa ética”, nas palavras de Kant, mas como se fosse “um mero problema técnico”, um “problema da prudência de Estado”, na base do mais amplo conhecimento possível da natureza do homem empírico (ZeF, AA 08: 377). O tipo de motivação na qual aposta o naturalista político, é unicamente a sensível – quer ele opere tendo em vista como meio para seus fins o prazer ou o desprazer. Às vezes ele tenta manter o povo obediente “por meio do rigor”, às vezes pelo “charmariz da vaidade.” (ZeF, AA 08: 377). Já que não sabe nada tampouco do caráter *a priori* e da superioridade do republicanismo e de seus princípios, no que diz respeito à paz, não se sente vinculado em relação aos tipos de governo e às formas de Estado. Encontra na história empírica, que lhe serve de orientação, segundo Kant, “para cada forma de governo [...] exemplos de seu contrário.” (ZeF, AA 08: 377.). Encontra nele, por exemplo, o tirano justo ou o injusto. O que não consegue encontrar, segundo Kant, é a genuína forma de governo republicana, que pode ser pensada somente por um político moral (ZeF, AA 08: 377.). Pode ser pensada somente por ele, porque somente ele pode distanciar-se da facticidade de uma história sem o princípio genuinamente republicano e, a partir dessa distância, contrapor à facticidade uma projeção ideal normativa sobre algo que *deve* ser. No fim das contas, o naturalista político boia sem princípios no mar da contingência e, apesar de todo seu uso da prudência, seus esforços permanecem sempre “incertos no que concerne aos resultados.” (ZeF, AA 08: 377).

O âmbito específico de aplicação de uma razão reduzida a mera prudência – que é a única forma de racionalidade prática atribuída ao naturalista político – é aquele da felicidade. Neste sentido, pode tratar-se daquela individual, rumo à qual nossas tendências devem ser organizadas pela prudência de

maneira tal que, segundo Kant, “não entrem em conflito entre si” (RGV, AA 06: 058), mas pode tratar-se também, como em nosso caso, o caso da ideia de paz do naturalista político, de uma felicidade coletiva, para cuja realização devem ser aplicadas “regras pragmáticas ou da prudência.” (EEKU, AA 20: 200, nota). Nesse caso, os destinatários da aplicação da prudência do ator político são outros indivíduos, do seu ou de outros estados, e, primeiramente, os políticos de outros estados. O político naturalista, que adota com convicção o fim da felicidade coletiva pelo meio da prudência, deve, conforme a definição kantiana de prudência aplicada ao coletivo, possuir a “habilidade de poder servir-se para suas intenções de homens livres”, mais precisamente das “disposições e tendências naturais” deles (EEKU, AA 20: 200, nota.). Evidentemente, porém, esta tarefa no caso da felicidade coletiva ou até global (ainda mais do que no caso da felicidade individual) pode ser realizada de maneira extremamente limitada e nunca de maneira duradoura, e isso por uma razão de princípio; ou seja: pela natureza do âmbito de aplicação da prudência. O terreno das inclinações e das ideias de felicidade, quer individuais, quer coletivas, é movediço, frágil e inevitavelmente portador de conflitos – razão pela qual também segundo Kant uma doutrina da felicidade só pode dar-se como doutrina empírica, sempre passível de revisão, e nunca como ciência *a priori*. Para aquilo que, em relação às expectativas de felicidade, é conforme ao fim, vale o que Kant afirma na segunda *Crítica*:

O que traz consigo uma vantagem real e duradoura é algo que, se tal vantagem deve ser estendida à inteira existência, é sempre envolvido por uma escuridão impenetrável e precisa de muita prudência, para conformar a regra prática assim determinada, ainda que somente de maneira suportável, através de exceções cuidadosas, aos fins da vida. (KpV, AA 05: 036).

De maneira semelhante, em *À Paz Perpétua* afirma-se: “A razão não é bastante elucidada para abarcar a série de causas antecedentes que, segundo o mecanismo da natureza, permitam preanunciar com certeza o êxito feliz ou mau das ações e das omissões humanas (embora permitam esperá-lo conforme o desejo).” (ZeF, AA 08: 370). De tudo isso segue-se que o projeto kantiano de um estado de paz ou da paz perpétua, e, correspondentemente, o projeto do tipo ideal de político por ele concebido se diferenciam claramente da ilusão de poder alcançar um estado de felicidade coletiva global entre os povos por meio de um uso prudente e hábil da razão técnico-prática.

O iludido que acredita na paz perpétua como estado de felicidade perpétua não é Kant, como seguem acreditando alguns que de *À Paz perpétua* não conhecem muito mais do que o título, mas é o tipo de político criticado por Kant, que concebe a paz como um bem material que pode ser alcançado através da prudência. A ideia kantiana de paz perpétua, pelo contrário, é a ideia, totalmente livre de sentimentalismo e de ilusões, de um direito das gentes global estabelecido de maneira duradoura, cuja vigência nunca exclui a possibilidade da violação do direito, mas em cuja vigência qualquer guerra representa uma violação do direito, contrariamente ao que acontecia no estado de natureza entre estados. Voltando ao político considerado por Kant como exemplar, cabe lembrar que, ao formular os deveres deste político, Kant menciona sequer a paz. À fórmula “age de tal modo...” ele acrescenta, como vimos: “seja qual for o fim” (Zef, AA 08: 377). Portanto, deve-se pressupor que a paz não seja perseguida diretamente, na hora de cumprir tal dever; e que o político em questão não aja expressamente como político “da paz”. Nas relações entre estados podem estar em jogo muitas questões; por exemplo: as mútuas relações comerciais. Se em todo e qualquer âmbito possível de política internacional for respeitado o dever jurídico de agir exteriormente com base em máximas universalizáveis, então a paz seria alcançada indiretamente, embora não seja visada diretamente. Em consequência disso, o político em questão não pode ser considerado explicita, mas sim implicitamente como um político “da paz” ou pacífico.

Kant expressa essa conexão primeiramente através de uma fórmula do dever um pouco patética, em seguida através de uma declaração mais sóbria, que pode ser lida, ao mesmo tempo, como um elogio do formalismo:

Se vocês aspirarem primariamente ao reino da razão pura prática e à sua justiça, então também vosso fim (o benefício da paz perpétua) chegará espontaneamente a vocês”. Pois a moral tem esta peculiaridade em si e, precisamente, em relação a seus princípios do direito público (portanto, em relação a uma política cognoscível *a priori*), que, quanto menos ela faz depender o comportamento do fim proposto, da vantagem – material ou moral – intentada, tanto mais, apesar disso, ela se torna consonante a ele, em geral; isso deriva do fato de que é justamente a vontade geral dada *a priori* (num povo ou na relação de vários povos entre si) que determina o que é de direito entre os homens. (Zef, AA 08: 378).

De um ponto de vista que todavia não discutimos, porém, é ainda necessário provisoriamente que exista um político que visa explicitamente à paz;

a saber: do ponto de vista da necessidade de tornar vinculantes e eficazes os conceitos da razão jurídica pura *a priori*, em particular os conceitos de um direito das gentes global. Os conceitos jurídicos permanecem deficitários, ou seja meros pensamentos, até quando não possuírem manifestações exteriores, isto é, até quando não entrarem em vigor por meio de leis públicas, não forem representados por meio de instituições e não alcançarem eficácia por meio da coerção jurídica. Um direito das gentes meramente pensado não conseguiria impedir as guerras melhor do que um imperativo da paz, entendido como mandamento ético, que, como tal, depende da intenção interior, da vontade boa dos atores. Pelo contrário, um direito das gentes realizado de forma irreversível – esta é a expressão alternativa adequada para indicar a paz perpétua – não exige do homem político uma atitude ética, ou seja, uma motivação interior para a paz e um agir por dever, mas meramente a subordinação exterior ao direito, seja qual for o motivo dela. O motivo para o qual apela o direito é a coerção jurídica. Correspondentemente, as instituições do direito das gentes dotadas de poder observam as ações exteriores dos políticos e as relações exteriores entre estados e julgam cada explosão de violência, que, como se disse, é, naturalmente, sempre possível, como uma violação do direito, que será punida com uma pena jurídica. Mas até quando o direito das gentes não estiver vigorando de maneira total e irreversível, é necessário ainda o homem político motivado eticamente para assegurar a paz entre os estados, que ainda se encontram no estado de natureza, e, especialmente, para estabelecer o próprio direito das gentes. Esse político motivado eticamente se orienta pelos conceitos jurídicos puros *a priori* da razão prática e quer realizar a ideia do direito das gentes para tornar supérfluo que as questões da guerra e da paz dependam de políticos motivados eticamente. No caminho rumo ao estabelecimento através de reformas do direito das gentes por meio de reformas – caminho que, para Kant, é exigido juridicamente – ele deve, enquanto antropólogo, levar em conta a natureza humana empírica, já que, como diz Kant, “uma metafísica dos costumes não pode estar fundada na antropologia, mas pode ser aplicada a ela.” (MA, AA 06: 217; MS AA 06: 23). Deve também proceder segundo regras da prudência, isso é, como vimos, possuir a habilidade de colocar outros homens a serviço de suas intenções (EEKU, AA 20: 200, nota). Diferentemente do político naturalista, contudo, sua intenção suprema é a de dar validade à razão pura jurídica e a seu mandamento de um direito das gentes. A prudência do político jurídico ideal-típico da *À Paz perpétua* deve ser prudência na subordinação à razão pura prática.⁶

REFERÊNCIAS

- BAUM, M. Politik und Moral in Kants praktischer Philosophie. In: KLEMME, H. F. (Hg.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin; New York: De Gruyter, 2009. p. 386-399.
- CASTILLO, M. Moral und Politik: Mißhelligkeit und Einhelligkeit. In: HÖFFE, O. (Hg.). *Zum Ewigen Frieden*. Berlin: Akademie, 1995. p. 195-220.
- GEISMANN, G. *Kant und kein Ende*. Bd. 3: pax kantiana oder der Rechtsweg zum Weltfrieden. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2012.
- GERHARDT, V. Eine Theorie der Politik. Zu Kants Entwurf, Zum ewigen Frieden. In: ROBINSON, H. (Ed.). INTERNATIONAL KANT CONGRESS, 8. 1995. Memphis. *Proceedings....* Milwaukee: Maquette University Press, 1995. V. 1, p. 157-168.
- KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução Clélia Ap. Martins et al. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. Part 1 e 2.
- MERTENS, T. Moralische Politik in Kants Friedensschrift. *Synthesis Philosophica: International Edition of the Journal Filozofska istrazivanja*, v. 25, p. 209-218, 1998.

NOTAS / NOTES

- ¹ As traduções de *À Paz Perpétua* são minhas, uma vez que a tradução portuguesa de Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2002) tem alguns problemas, começando pela tradução de *Rechtslehre* como “teoria do direito”. Para as citações da *Metafísica dos Costumes* será usada a tradução de Clélia Aparecida Martins e outros (Petrópolis: Vozes, 2013) (N. do T.).
- ² A questão de a ordem pacífica imaginada por Kant não exigir uma motivação ética dos atores políticos tem sido salientada com particular relevância por Georg Geismann (2012. p. 229; 234). Em parte da literatura sobre *À Paz Perpétua*, pelo contrário, a diferença entre o aspecto jurídico e aquele ético tende a desaparecer—por exemplo: em Monique Castillo, que apresenta a figura normativa do ator político (em oposição ao seu antagonista, que será caracterizado em seguida) em termos de ética da intenção, isto é, como um político que possui a qualidade interior da vontade boa (CASTILLO, 1995, p. 204 e seguintes). Talvez contribua para o esclarecimento da questão separarmos o caminho para o direito global dos povos e a realização definitiva de tal direito. Enquanto o direito dos povos não for eficaz por meio de uma legislação pública concreta e não for implementado por meio de instituições dotadas de poder—por exemplo: por meio de tribunais—, não se pode falar da eficácia do motivo específico do direito, a saber, da ameaça de coerção. No caminho para um direito dos povos eficaz, a motivação ética deverá, então, ainda desempenhar um papel, mas, a partir do momento em que tal direito for eficaz, tal motivação não será mais necessária.
- ³ Ao desqualificar o político naturalista, Kant vai contra alguns teóricos políticos contemporâneos, cuja abordagem foi caracterizada corretamente por Manfred Baum como “empirismo na teoria do Estado” (BAUM, 2009, p. 393). Trata-se de Christian Garve, cujo *Ensaio sobre a relação da moral e da política* tinha sido publicado em 1788, e de Edmund Burke, cujas *Reflexões* de 1790 tinham sido traduzidas para o alemão em 1793. Entre os autores mais antigos destinatários da crítica kantiana, Nicolau Maquiavel é o mais preeminente.
- ⁴ Se a antropologia enquanto doutrina empírica do ser humano fosse a única perspectiva possível para a observação do homem, não haveria razão para ser otimista (MERTENS, 1998, p. 210); antes, haveria razão para desesperar (BAUM 2009, p. 390). A superação desta situação, que concerne ao uso exterior da liberdade humana, é possível exclusivamente graças à qualidade não empírica do ser humano, a saber, a de ser um sujeito de razão pura jurídica. Por meio dessa tese, pela qual somente a razão pura jurídica oferece essa chance, deveria encontrar expressão também certo ceticismo em relação ao otimismo das observações de Kant sobre a teleologia da história, segundo as quais o antagonismo das forças, cada uma das quais permanece envolvida em interesses particulares, promoveria a paz. Destarte, no decorrer da história é atribuída uma racionalidade dirigida a um fim—racionalidade externa ao ser humano e que, portanto, é anônima e age até contra a vontade desse. Com essa

atribuição se exige demais do juízo teleológico (cujas pretensões Kant habitualmente tende a reduzir). Se, pelo contrário, confiássemos na razão pura jurídica do ser humano, confiaríamos na nossa própria racionalidade e no ser humano enquanto sujeito conscientemente ativo.

- ⁵ Em boa parte da literatura não se especifica o que se deveria entender com o termo “publicidade” [*Öffentlichkeit*], ao qual se refere Kant ao falar do critério da publicidade [*Publizität*], de modo que se poderia pensar na parcela dos cidadãos interessados politicamente que não são representados institucionalmente. Monique Castillo, por exemplo, parece pensar que a finalidade do tornar públicas as máximas políticas seria a de oferecer aos cidadãos interessados o material para exercer sua liberdade de opinião (CASTILLO, 1995, p. 213). Uma consequência disso, contudo, poderia no máximo ser algo como uma pressão política contra as máximas incompatíveis com o conceito de direito; ora, isso já representaria algo, mas sua eficácia dependeria muito de circunstâncias contingentes. Manfred Baum oferece uma outra interpretação do caráter público exigido pelo postulado da publicidade em suas últimas consequências; na sua opinião, a publicidade decisiva é aquela que poderia ter seu lugar num tribunal público, perante o qual as máximas de ação política pudessem ser defendidas (BAUM, 2009, p. 397 s).
- ⁶ Volker Gerhardt (1995, p. 164 s) tem apontado para a impossibilidade de renunciar à prudência do Estado sob a direção de uma sabedoria de Estado orientada pelo direito, isto é, para a necessidade de lidar com a natureza humana com pleno conhecimento dela, assim como a experiência nos mostra que ela é. No caso de Georg Geismann, pode-se constatar certa hesitação em avaliar a relação entre a natureza empírica do ser humano, com a qual se deveria lidar por meio da prudência, e a orientação por conceitos puros do direito. Por um lado, Geismann admite que o caminho para a paz, embora seja primariamente um caminho jurídico, é, secundariamente, também um caminho prudencial; por outro, ele atribui à natureza empírica do ser humano meramente o papel de constituir o *problema* para a paz, mas não lhe reconhece relevância para a *solução* do problema (GEISMANN 2012, p. 234).

SOBRE OS AUTORES

BERND ERNST DÖRFLINGER

Graduation in Mainz 1986 with a thesis on Kant's "Critique of Judgment", habilitation in 1995 with the writing "Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants". Since 1999 co-editor of the *Kant-Studien* and the *Kantstudien-Ergänzungshefte*. Since 2000 Professor of philosophy at the university of Trier and head of the Kant research center. Since 2004 first chairman of the Kant-Gesellschaft. (doerflin@uni-trier.de)

CHRISTIAN HAMM

É professor do Departamento/Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Autor dos livros *Textinterpretation und ästhetische Erfahrung* (Hamburg, 1980) e *Philosophie* (Heidelberg/São Paulo, 1989) e de numerosos artigos sobre a filosofia kantiana, em especial, sobre a ética e a estética de Kant. Sócio-fundador e vice-presidente (2006–2014) da Sociedade Kant Brasileira, editor (2006–2015) da revista *Studia Kantiana* e, atualmente, Coordenador do GT Kant/ANPOF. (chvhamm@gmail.com)

CINARA MARIA LEITE NAHRA

É professora associada da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), doutora em filosofia na área de ética e políticas públicas pela University of Essex (Inglaterra) e autora de vários livros, capítulos de livros e artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais na área de filosofia e ética. Entre as suas publicações sobre a filosofia de Kant podemos destacar o livro *Uma Introdução a Filosofia Moral de Kant* (EDUFRN, 2008), e os artigos *Sobre o aperfeiçoamento moral como destino da espécie humana* (Contextos Kantianos, 2015) e *A atualidade de Kant: um diálogo com Leonel Ribeiro dos Santos* (Estudos Kantianos, 2017). (cinaranahra@hotmail.com)

DANIEL OMAR PEREZ

Professor de filosofia na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), pesquisador PQ 1D no CNPq com pesquisas sobre o sujeito e a linguagem a partir de Kant. Atualmente a pesquisa aborda a relação entre estrutura da proposição e a natureza humana (antropologia). Também desenvolve um projeto sobre A constituição do sujeito a partir das relações de identificação. Uma abordagem

entre a filosofia kantiana e a psicanálise freudiana e lacaniana. O trabalho de pesquisa se concentra na questão de como nos constituímos a nós mesmos tanto individual quanto coletivamente como sujeitos. Abordam-se fenômenos como massa, povo, coletivo, relações amorosas e situações diagnosticadas no espectro do autismo. Em 2012 realizou um estágio de pós-doutorado na Bonn Universität (ALEMANHA) onde desenvolveu parte do projeto sobre antropologia em Kant. No ano de 2007 realizou outro estágio de pós-doutorado na Michigan State University (EEUU) com o apoio da Capes onde trabalho na antropologia pragmática de Kant e na organização do livro Kant in Brazil com Frederick Rauscher. Concluiu o doutorado em 2002 com a tese Kant e o problema da significação; e o mestrado em 1996 com a dissertação Significação dos conceitos e solubilidade dos problemas (acerca do esquematismo transcendental na Crítica da razão pura de Immanuel Kant como procedimento de doação de sentido aos conceitos), ambas na Universidade Estadual de Campinas (BRASIL) com o apoio da Capes. Obteve o título de licenciado em filosofia em 1992 na Universidade Nacional de Rosario (ARGENTINA). Publicou artigos científicos em revistas nacionais e internacionais, livros e capítulos de livros sobre filosofia e psicanálise. Entre suas publicações podemos contar Kant e o problema da significação (Editora Champagnat, 2008); O Inconsciente: onde mora o desejo (Civilização Brasileira, 2012); Ontologia sem espelhos. Ensaio sobre a realidade (CRV, 2014). Orientou numerosas pesquisas no nível de iniciação científica, trabalho de conclusão de curso de graduação, especialização, mestrado e doutorado na área de filosofia e de psicanálise. É membro da Sociedade Kant Brasileira. Também tem formação como psicanalista a partir de 1990 na Argentina. (danielomarperez1@gmail.com)

EDMILSON MENEZES

É doutor em Filosofia pela UNICAMP (1998). Possui pós-doutorado, com ênfase em História da Filosofia Moderna, realizado na *Université de Paris I Panthéon-Sorbonne* (2008) e na Universidade de São Paulo (2013). Atuou como pesquisador, no âmbito da Filosofia da História, na *Université Catholique de Louvain* (1996–1997). Professor titular de Filosofia Moderna do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (ao qual pertence desde 1991) e professor permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia, na mesma universidade. Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. Membro da Sociedade Kant Brasileira, desde 1994. Publicou, entre outros, *História e Esperança: a Kant* (EDUFS/Fundação Oviêdo Teixeira, 2000), *Começo Conjectural da História Humana*, de I. Kant – Tradução (UNESP, 2010) e *Leituras Kantianas* (IMPrensa OFICIAL–Edise, 2014). (ed.menezes@uol.com.br)

GUALTIERO LORINI

Received his PhD in 2010 from both the Universities of Paris–IV Sorbonne (FR), and Salento (IT). He was a research fellow at the Thomas-Institut, Universität zu Köln (2008–2009) and at the Herzog-August Bibliothek Wolfenbüttel (2009, 2013). He was a DAAD Postdoc Fellow at the Technische Universität Berlin (2013), and an FCT Postdoc Fellow at the Center of Philosophy of the University

of Lisbon (2013–2016). Since September 2016, he is an Alexander von Humboldt postdoctoral fellow at the Institute of Philosophy of the Technische Universität Berlin. He is a member of the Kant-Gesellschaft, the North American Kant Society, the Società Italiana di Studi Kantiani, and of the Société d'Études Kantienne de Langue Française. His research interests concern Classical German Philosophy, Aetas Kantiana, Modern Philosophy, *Quellengeschichte*, *Aufklärung*, History of Metaphysics, and the interaction between Kantianism, Phenomenology and "Interpretationsphilosophie". (gualtierio.lorini@gmail.com)

GÜNTER ZÖLLER

Is Professor of Philosophy at University of Munich. He studied Philosophy, Romance Languages and Literature, Comparative Literature and Art History in Germany University of Bonn), France (École normale supérieure, Paris) and the U.S.A. (Brown University, Providence, R.I.). He received his doctorate in Philosophy from the University of Bonn and has held fellowships from the German National Research Foundation, the National Endowment for the Humanities (Washington, D.C.) and the Canadian Research Council. He has been a visiting professor at Princeton University, Seoul National University, Emory University, The Chinese University of Hong Kong, the University of Bologna, Venice International University and Huanzhong University of Science and Technology (Wuhan, P.R. China). His main areas of teaching and research are Kant, German Idealism and Political Philosophy. Recent book publications include *Res Publica. Plato's "Republic" in Classical German Philosophy* (Hong Kong: Chinese University Press, 2015 and Albany, N.Y.: SUNY Press, 2015), *Reading Fichte* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013; Japanese translation 2014, Spanish translation 2015, Italian translation 2018), *The Cambridge Companion to Philosophy* (coedited with David James, Cambridge: Cambridge University Press, 2016) and *Philosophy of the 19th Century. From Kant to Nietzsche* (in German, Munich: C.H. Beck, 2018). (zoeller@lrz.uni-muenchen.de)

HENNY BLOMME

Henny Blomme studied philosophy and psychology at the universities of Leuven, Lausanne and Cologne. In 2011, he obtained his PhD in Philosophy at the universities of Paris-IV (Sorbonne) and Wuppertal. He has been a postdoctoral fellow at the Max Planck Institute for the History of Science (Berlin) and the University of Edinburgh. He was an invited guest scholar at the Centre for Classical German Philosophy in Bochum and a visiting professor at the University of Rio Grande do Norte in Natal. He has published on modern philosophy, phenomenology, philosophy of science and political philosophy. With Laurent Baronian, he is the editor and translator of *Karl Marx: Capital et Profit. Cahiers XVI-XVII des manuscrits de 1861-1863* (Classiques Garnier). His publications on Kant include some 20 articles and book chapters as well as a forthcoming book, *"Kant et le problème d'une fondation transcendante de l'expérience externe"* (Olms). Henny Blomme is teaching at the University of Leuven (Belgium), where he works on a project, funded by the Flemish Research Council (FWO), investigating

the influence of Lambert and Tetens on the genesis of Kant's critical project. In 2015, Henny Blomme received the prestigious junior International Kant Prize, awarded every five years by the jury of the Kant-Gesellschaft. (hennyblomme@gmail.com)

HERNÁN PRINGE

Licenciado en Ciencias Físicas (UBA). Licenciado en Filosofía (UBA). Doctor en Filosofía (Universität Dortmund). Investigador post-doctoral en el Center for Philosophy of Science (University of Pittsburgh), en la Universität Dortmund y en la Universitat de Barcelona. Investigador del CONICET en el Instituto de Filosofía (FFyL, UBA). Profesor titular del Instituto de Humanidades (Universidad Diego Portales, Santiago, Chile). Coordinador del programa conjunto de doctorado en filosofía entre la Universidad Diego Portales y la Universiteit Leiden. Coordinador del Grupo de Estudios Kantianos (FFyL, UBA). Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Miembro del comité ejecutivo de Filored (Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía). Director de la *Revista de Estudios Kantianos*. (hpringe@gmail.com)

JOEL THIAGO KLEIN

Professor de Filosofia Moderna da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Pesquisador do CNPq. Bolsista Alexander Von Humboldt Foundation. Editor da *Studia Kantiana* (Revista da Sociedade Kant Brasileira). Membro da Diretoria da Sociedade Kant Brasileira (Gestão 2014-2018). Membro associado do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. (jthklein@yahoo.com.br)

JUAN ADOLFO BONACCINI (IN MEMORIAM)

Por ocasião de seu falecimento, Juan Adolfo Bonaccini era Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco e do Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (UFRN–UFPB–UFPE). Atuava sobretudo nos âmbitos da História da Filosofia, da Metafísica, do Idealismo Alemão e da Filosofia Crítica. Publicou dois livros (2000; 2003), duas coletâneas em colaboração (2006; 2009), várias traduções e mais de cinquenta trabalhos em diversos veículos e revistas científicas do Brasil, da Argentina, do México, da Colômbia, da Alemanha, de Portugal e dos Estados Unidos. Foi Professor-Visitante na Universidade Federal da Paraíba e na Universidade de Buenos Aires (2004, 2011), e Pesquisador-Visitante no Arquivo Kant na Universidade de Marburgo (2008) e na Universidade de Michigan (2007–2009). Apresentou mais de uma centena de trabalhos e conferências em eventos científicos em diversas instituições do Brasil e do exterior.

JULIO CESAR RAMOS ESTEVES

Graduado, mestre e doutor em Filosofia pela UFRJ, pós-doutor pela Michigan State University (USA), bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, é professor-associado na Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro.

É autor de mais de 20 artigos e capítulos de livros, publicados no Brasil e no exterior, dentre os quais, destacam-se *The Alleged Incompatibility between the Concepts of practical and transcendental Freedom in the Canon and in the Dialectic* (Kant-Studien – 2014); *The Primacy of the Good Will* (Kant-Studien – 2014); *Musste Kant Thesis und Antithesis der dritten Antinomie der Kritik der reinen Vernunft vereinbaren?* (Kant-Studien – 2004), “The Non-Circular Deduction of the Categorical Imperative in Groundwork III” (In: RAUSCHER, F& PEREZ, D.O. (orgs.). *Kant in Brazil – North American Kant Society Studies in Philosophy*, 2012. (julioesteves46@yahoo.com.br)

LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS

É Professor Catedrático (aposentado desde janeiro de 2012) da Universidade de Lisboa, onde lecionou no Departamento de Filosofia disciplinas e seminários sobre Filosofia Moderna, Filosofia do Renascimento, Ética, Filosofia Política, Filosofia da Educação, Estética, Filosofia da Natureza e Pensamento Português. Foi Professor convidado em várias universidades portuguesas e Professor Visitante em várias universidades brasileiras (UNESP, Marília; UFSC, Florianópolis; UFRN, Natal). Foi Diretor do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (2008–2011) e Cofundador (1993), Editor científico (1993–2000) e Diretor (2001–2011) da revista *Philosophica*. É autor de: *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (1989; 1994); *A razão sensível. Estudos Kantianos* (1994); *Retórica da evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens* (2001; 2013); *Antero de Quental, uma visão moral do mundo* (2002); *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento* (2004); *O espírito da letra. Ensaios de hermenêutica da Modernidade* (2007); *Melancolia e apocalipse. Estudos sobre o pensamento português e brasileiro* (2008; publicação em tradução italiana: 2017); *Retorno a Kant. Ética, Estética, Filosofia política* (2012); *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-epistemologia kantiana* (2012). É editor ou co-editor de várias obras, dentre as quais destaca: *Kant: Posteridade e Atualidade* (2007); *Was ist der Mensch?/Que é o Homem? – Antropologia, Estética e Teleologia em Kant* (2010); *Filosofia & Atualidade. Problemas, Métodos, Linguagens* (2015); *Nietzsche, German Idealism and its Critics* (WdG, 2015). (leonelrs@netcabo.pt)

LUIGI CARANTI

(Ph.D. Boston University) is associate professor of political philosophy at the Università di Catania. He worked as researcher in various international institutions including the School of International and Public Affairs of Columbia University, the Australian National University and the Philipps-Universität – Marburg. His studies mainly concern the philosophy of Kant. Caranti has provided contributions on the theoretical, practical, aesthetic and political dimensions of Kant’s thought. Recently, his interests focus on the theory of human rights, democratic peace theory, and the scientific and philosophical debate concerning the causes of world poverty. Caranti has directed projects funded by the European Commission. In particular, the EU-Australia student and faculty exchange program and 6 research projects (4 Marie Curie grants, 3 DAAD grants) for which he has

attracted about 1.3M€. Caranti is the author of five monographs including *Kant's Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress* (UWP 2017) and *Kant and the Scandal of Philosophy* (University of Toronto Press 2007). Caranti has published in national and international peer reviewed journals such as *Journal of Political Philosophy*, *Journal of International Political Theory*, *Kant Studien*, *Theoria*, *Journal of Human Rights*, *Rivista di Filosofia*. (lcaranti@gmail.com)

MARIA DE LOURDES BORGES

É professora titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Fez pós-doutorado na University of Pennsylvania (1999), na Humboldt Universität (2006) e na Columbia University (2014). Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Kant, Hegel, ética, emoções e filosofia feminista. Publicou “What can Kant teach us about emotions” no *The Journal of Philosophy* e “Physiology and the Controlling of Affects in Kant's Philosophy” no *Kantian Review*, além de vários livros e artigos sobre Kant, Hegel, ética, emoções e filosofia feminista. É autora dos livros *História e Metafísica em Hegel*, *Amor, Tudo o que você precisa saber sobre Ética*, *Atualidade de Hegel*, *Body and Justice*, *Razão e emoção em Kant* e organizadora do livro *Filosofia: machismos e feminismos*, entre outros. Foi coordenadora da Pós-graduação em Filosofia/UFSC. Atualmente é Secretária de Cultura e Arte da UFSC e presidente da Sociedade Kant Brasileira. Orientou 4 teses de doutorado e 9 dissertações de mestrado. (mariaborges@yahoo.com)

MARITA RAINSBOROUGH

Works on her habilitation thesis at the University of Hamburg and is a lecturer at the University of Kiel. One of her research focuses is the topicality of Kant's philosophy, in particular with regard to his philosophy of history and cosmopolitanism. She has published a number of articles on this topic, such as “Rethinking Kant's Shorter Writings. Kant's Philosophy of History and the Actual Cosmopolitanism”. In: Orden Jimenéz, Rafael V.; Rivera de Rosales, Jacinto; Sánchez Madrid, Nuria; Hanna, Robert; Loudén, Robert (eds.): *Kant's Shorter Writing: Critical Paths outside the Critiques*. Newcastle upon Tyne (Cambridge Scholars Publishing), 2016, 473-490 and “Another Cosmopolitanism. Seyla Benhabib's Antwort auf Kants philosophisches Konzept des Kosmopolitismus”. In: Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo (ed.): *Estudos Kantianos*. Marília, Vol. 2, No. 1, Jan./Jun., 2014, 125-142. Further areas of research include Foucault and French theory; subject philosophy; the philosophy of emotion; philosophical aesthetics; cultural philosophy; intercultural philosophy; African philosophy and post-colonial theory/philosophy. (marita.rainsborough@gmail.com)

ROBERT BURTON LOUDEN

Is Distinguished Professor and Professor of Philosophy at the University of Southern Maine, USA. His publications include *Kant's Human Being* (Oxford University Press, 2011), *The World We Want* (OUP, 2007), *Kant's Impure Ethics* (OUP, 2000) and *Morality and Moral Theory* (OUP, 1992). A past President of the North American Kant Society (NAKS, 2009–2014), Loudén is also co-editor and

translator of two volumes in the Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. (louden@maine.edu)

SANDRA ZÁKUTNÁ

Is an Assistant Professor of Philosophy at the Department of Philosophy at the Faculty of Arts, University of Prešov, Slovakia. She is an Editor-in-Chief Deputy of the philosophical journal *Studia Philosophica Kantiana* and has published several articles on Kant's practical philosophy, especially political philosophy. doc. Mgr. Sandra Zákutná, PhD. Institute of Philosophy Faculty of Arts, University of Prešov 080 01 Prešov, Slovakia. (sandra.zakutna@unipo.sk)

UBIRAJARA RANCAN DE AZEVEDO MARQUES

Obteve a Livre-Docência em História da Filosofia Moderna na Universidade Estadual Paulista [em cujo Departamento de Filosofia encontra-se desde 1989], o Doutorado, o Mestrado e o Bacharelado em Filosofia na Universidade de São Paulo. A partir de projetos com temas centrados no pensamento kantiano e na escola francesa de historiografia da filosofia, realizou estágios pós-doutorais na França, na Itália e em Portugal. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Fundador e editor do periódico eletrônico Estudos Kantianos, em circulação desde 2013. Membro do grupo de pesquisa, cadastrado no CNPq, "Crítica e Semântica". Presidente da Sociedade Kant Brasileira durante o quadriênio 2010–2014. Tem trabalhos publicados, entre outros, nos seguintes periódicos: *Analytica*; *Con-Textos Kantianos*; *Kant-Studien*; *Philosophica*; *Revista de Filosofia de la Universidad Complutense de Madrid*; *Rivista di Storia della Filosofia*; *Studia Kantiana*; *Studi Kantiani*. Autor de *A Escola Francesa de Historiografia da Filosofia* [São Paulo: Editora da UNESP, 2007], foi editor de *Kant e a Música* [São Paulo: Barcarolla, 2010] e de *Kant e a Biologia* [São Paulo: Barcarolla, 2012]. Entre outras obras, coeditou: com Clélia Martins, *Kant e o Kantismo: Heranças Interpretativas* [São Paulo: Brasiliense, 2010]; com Bernd Dörflinger, Claudio La Rocca e Robert Loudén, *Kant's Lectures/Kants Vorlesungen* [Berlin: De Gruyter, 2015]. Atua na área de história da filosofia moderna com ênfase em filosofia crítica kantiana. (ubirajara.rancan@gmail.com)

ULISSES VACCARI

Bacharel em Filosofia pela UNESP – campus de Marília, mestre em Filosofia pela UFSCar e doutor em Filosofia pela USP, com doutorado sanduíche na Universität Trier/Alemanha. É hoje professor adjunto no departamento de Filosofia da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) e trabalha principalmente com temas voltados à estética do romantismo e do idealismo alemães, bem como com a recepção desses temas na filosofia do século XX, sobretudo em Benjamin e Adorno. (ulisses_vaccari@hotmail.com)

SOBRE O LIVRO

Catálogo

Telma Jaqueline Dias Silveira
CRB - 8/7867

Normalização

Maria Elisa Valentim Pickler Nicolino
CRB - 8/8292

Capa e diagramação

Gláucio Rogério de Moraes

Assessoria Técnica

Maria Rosângela de Oliveira
CRB - 8/4073
Renato Geraldi

Oficina Universitária

Laboratório Editorial
labeditorial@marília.unesp.br

Formato

16X23cm

Tipologia

Cambria

Papel

Polén soft 70g/m2 (miolo)
Cartão Supremo 250g/m2 (capa)

Acabamento

Grampeado e colado

Tiragem

300

Impressão e acabamento

Gráfica e Editora Shinohara
Marília, SP

2017

Kant e o A Priori

Para Kant, o conhecimento a priori é contrastado com o conhecimento empírico ou a posteriori. O conhecimento empírico é baseado na experiência de objetos particulares, ao passo que o conhecimento a priori repousa sobre as faculdades internas dos próprios sujeitos racionais. Na “Introdução” à sua *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que “[n]ecessidade e universalidade estrita são [...] sinais seguros [sichere Kennzeichen] dum conhecimento a priori, e também pertencem inseparavelmente uma a outra” (KrV B4), e em cada uma de suas três Críticas ele argumenta que os seres humanos empregam uma variedade de diferentes princípios a priori ao emitir juízos não só acerca do mundo exterior, mas também acerca da moral e da arte.

[texto extraído da “Introduction” de Robert Loudon à presente obra]

ISBN 978-85-7983-927-6



9 788579 839276